Vol. 12, No. 2, Desember 2020
P-ISSN: 2339-2088; E-ISSN: 2599-2023

Program Studi Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora

Diwan : Jurnal Bahasa dan Sastra Arab

https://rjfahuinib.org/index.php/diwan

FORMULASI NALAR LINGUISTIK SIBAWAYH : POLEMIK LEGITIMASI OTORITAS SYAIR DALAM PERUMUSAN KAIDAH NAHWU

Lukman Sumarna; Delami

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

(delami_uin@radenfatah.ac.id)

Kata Kunci

Shibawayhi, Syair, Kaidah Nahwu

Info Artikel

Diterima	:	Sept 2020
Di-review	:	Sept 2020
Direvisi	:	Okt 2020
Publikasi	:	Des 2020

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menganalisa dominasi prefensi dalil syair yang diadopsi Si>bawayh dalam konteks formulasi kaidah nahwu. Argumen ini didasari atas fakta yang menunjukkan bahwa pada setiap tema pembahasan nahwu yang dikonstruksi Si>bawayh dalam karyanya, selalu dilegitimasi dengan dalil syair (shawa>hid al-nah}w al-shi'riyyah). Namun demikian, polemik posisi syair sebagai produk budaya verbal masyarakat Arab, mengundang perdebatan tajam disebabkan adanya diferensiasi interpretasi di kalangan ahli nahwu akan validitas dan otoritas syair yang layak diadopsi oleh Si>bawayh dalam proses pembukuan dan pembakuan kaidah nahwu. Dalam konteks tersebut, penulis hendak memaparkan argumentasi rasional, mengapa Sibawayhi lebih cenderung mengunggulkan syair ketimbang hierarki otoritas dalil nahwu yang lainnya. Perdebatan posisi syair di kalangan sarjana nahwu, berimplikasi melahirkan beragam ijtiha>d linguistik yang dapat dijadikan sebagai fondasi epistemologi dalam pengembangan disiplin ilmu nahwu.

Kecendrungan mengadopsi syair dalam perumusan kaidah nahwu, menggambarkan trend dan distingsi tersendiri bagaimana konstruk nalar lingguistik Si>bawayhi terbangun. Trend kajian liguistiknya, seakan menitik beratkan typologi berpikir antropo lingusitik sentrik, prototype nalar linguistik demikian banyak dijumpai dalam magnum opusnya "al-Kita>b" dikenal "al-Qu'a>n al-Nah}w" adalah karya monumental sepajang sejarah kajian nahwu. Dalam tulisan ini, analisis dan pembacaannya menggunakan teksto-linguistik merupakan bagian dari ilmu lingustik diperkuat dengan analisis historis. selanjutnya data dianalisis secara deskriftik analitik untuk dapat menyajikan perspektif ulama nahwu secara komprehensif tentang otoritas syair dalam perumusan

kaidah nahwu.

1. PENDAHULUAN

Syair adalah produk dialektika budaya verbal masyarakat Arab, merupakan salah satu sumber otoritas kaidah bahasa Arab yang menjadi landasan mayoritas linguistic Arab dan ahli nahw dalam formulasi nalar kaidah nahw. Kalam Arab dalam bentuk syair, ekspresi estetik dari ucapan orang Arab sangat begitu luas khususnya dalam konteks budaya verbal bangsa Arab. Untaian mutiara penuh hikmah itu, termanifestasi dalam bentuk Shi'r, nathr, amtha>l, sajak, hikmah, dan berbagai varian prodak sastra Arab. Hanya saja, kalam Arab dalam bentuk syair dan nathr lebih dominan diadopsi sebagai dalil normatif dalam konteks formulasi kaidah nahwu. Alasannya, karena sumber ini yang lebih refresentatif serta menjadi basis utama dalam disiplin ilmu usul al-Nahw dalam membangun kerangka teoritis dan landasan konseptual melalui *Sima>'i* dan *Qiya>s* yang dikonstruk oleh ahli nahw dalam merumuskan kaidah nahw yang berpengaruh signifikan.

Polemik otoritas dan legitimasi syair sebagai dalil nahwu, mengundang perdebatan tajam di kalangan linguistik Arab baik klasik dan modern, hal itu terlihat dari diskursus pandangan mereka akan kehujahan syair yang diucapkan orang Arab. Karena itu, penulis perlu mendiskusikan kembali sejauh mana otoritas kalam Arab sebagai landasan dalil nahwu yang dapat melegitimasi nalar formulasi kaidah nahwu secara absah. Adapun signifikansi pertanyaan pokok tentang posisi syair yang dianggap sebagai sumber dalil primer dalam penetapan kaidah nahw, mengajukan hipotesis berikut ini:

pertama; apa kreteria dan setandarisasi syair yang dijadikan landasan oleh para linguistik Arab dalam memformulasikan kaidah nahw? *Kedua*; secara periode apakah semua syair dapat dijadikan sumber rujukan? kapan saja batas secara periode yang ditentukan oleh ulama pada syair tersebut? *Ketiga*; apakah semua periwayatan syair dapat dijadikan dalil nahw? Bagaimana pandangan para ahli nahw terhadap syair yang tidak diketahui sumbernya apakah dapat dijadikan sebagai dalil nahw? Apakah semua kabilah dapat dijadikan dalil dalam penetapan kaidah nahw? Dari beberapa pertanyaan ini, merupakan wilayah yang sering menjadi perdebatan dikalangan para linguis Arab dan ahli nahw dari berbagai mazhab di dalam aliran nahw baik Kufah, Basrah, Bagda>d, dan Adalusia, tentu setiap mazhab punya argumen, pandangan dan persepektif terhadap posisi kalam Arab tersebut.

Produk syair dan kemunculannya berkaitan erat dengan waktu, maka secara periodesasi posisi syair sangat berpengaruh signifikan terhadap validitas kefasihan dan keauntentikan bahasa Arab dalam memformulasikan kaidah nahw, dengan demikian para ahli nahw dan linguis Arab mengklasifikasikannya menjadi empat periode. Seperti yang dipetakan oleh Muhammad Abdul Azizi *Pertama*; periode Jahiliyyah atau pra-Isla>m, mereka ini merupakan para penyair yang hidup sebelum Islam, sperti Umr al-Qais, al-Asya, Zuhair bin Abi Sulami Amru> bin Kalthu>m, Labi>d bin Rabi>ah dan masih bayak para peyair yang lainnya.[1] Maka para ahli nahw sepakat bahwa syair - syair dari mereka dapat dijadikan *istisyha>d*.[2]

Dalam perspektif Ahmad Mukhta>r, sumber syair harus dilihat dari mulai periode agar dapat memverifikasi para

---

[1]Muhammad Fauzi Hamzah, *Syarah al-Muallaqa>t al-Sab'ah lil Ala>mah al-Zauni>* (Kairo: Maktabah al-A<da>b, 2006), 12.

[2]Muhammad Hasan Abd al-Azi>z, *al-Qiya>s fi> al-Lughah al-Arabiyah*, 104.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

penyair dahulu yang terkenal dengan kefasihan dan keindahan struktur bahasanya dalam melantunkan syair-syair. Asumsi ini sebagai dasar utama penulis, bahwa boleh jadi yang memotivasi Sibawaih seorang ulama ahli nahw termasuk yang paling dominan menjadikan syair sebagai dalil dalam menetapkan kaidah nahw, meskipun ia termasuk ahli nahwu yang sangat selektif dan berhati-hati dalam menjadikan syair sebagai penetapan kaidah nahw.[3]

Pertama; *al-Mukhdaramu>n* orang yang hidup dua masa, periode jahiliyah dan islam, adapun validitas dan keautentikan bahasanya masih dianggap bisa diterima namun hanya sedikit, dengan demikian maka syair-syair mereka ini dapat dijadikan hujjah dalam penetapan kaidah nahw sama seperti yang di atas. *Kedua*; *al-Mutaqadimu>n* kelompok ini, biasa disebut juga al-Isla>miyu>n yaitu para penyair Islam, dimana mereka ini hidup pada periode islam pertama seperti al-Farazdaq, Jari>r. Namun, ada perdebatan tentang setatus kehujjahan syair-syair yang bersumber dari mereka, ada yang berpendapat bahwa syair mereka masih dapat dijadikan sebagai dalil nahw, dengan alasan, selama bahasa Arab yang mereka gunakan masih fasih, namun ada yang tidak membolehkan alasannya karena syair mereka dan struktur gaya bahasa yang dipakai mereka telah terkontaminasi dengan *lahn.* Begitu juga mereka ini, hidup pada dua periode masa Islam dan masa disaat terjadinya pelebaran Islam dengan demikian mereka termasuk *Muwalladi>n*, oleh karena itu otomatis bahasa mereka bercampuran dengan non-Arab (*al-A'jam*).

Ketiga; *al-Muhda>thu>n* istilah ini muncul karena jarak waktunya mulai sejak habisnya para penyair pada masa awal Islam sampai sekarang. Maka para Muwalladi>n termasuk kepada periode keempat, sementara tentang kekuatan argumennya dalam kaidah nahw, para ulama sepakat dari mereka tidak dapat dijadikan argumen penetapan kaidah nahw.[4]

Periode para penyair dan produk syair meskipun dinilai urgen, namun menurut ahli nahw dan linguis Arab bahwa tidak boleh hanya melihat periode dan waktu saja, ketika menjadikan syair- syair sebagai sumber otoritas kaidah bahasa Arab dalam konteks pembentukan kaidah nahw. Namun, kabilah atau komunitas serta letak geografi dimana mereka tinggal menjadi pertimbangan tersendiri. Termasuk kreteria, setandarisasi, dan dengan melihat kefasihan dalam berbahasa. Oleh sebab itu, para ahli nahw dari berbagai aliran berbeda pandangan dalam penentuan kabilah mana saja dapat dijadikan sumber yang lebih otoritatif untuk diadopsi dalam kaidah nahw.

Dalam konteks metodologis dan teorisasi rumusan kaidah nahwu, para ahli nahwu periode pertama mengawali proses penggalian data secara empiris, yang mana data itu diperoleh sumbernya melalui cara *Sama>'i.* Dalam perspektif Nahlan, ia memetakan ada dua metode. *Pertama*; dengan cara mengujungi atau observasi empiris ke tempat tinggal mereka khususnya daerah pedalaman (*Ahl al-Wabar*), dan menjalin komunikasi langsung dari mereka, maka dari sanalah sumber lughah yang selanjutnya menjadi sumber *sama>'i. kedua*; mereka mengambil sumber bahasa dari orang kota (*Ahl al-Hadar*),

---

[3]Khali>d Abdu al-Kari>m Jum'ah, *Syawa>'hid al-Syi'riyah fi> Kita>b Sibawaihi* (Kairoh: Da>r al-Syarqiyah, 1989), 243.

[4]Menurut Ahmad Nahlan secara periode ada enam tingkatan para penyair, *pertama*; masa jahiliah seperti Umr Qais, *kedua*; penyair mukhdaharamu>n sepnerti Labi>d dan Hasn bin Tha>bit, *ketiga*; penyair mutaqadimu>n seperti Farazdaq dan Jari>r, keempat; penyair mualidu>n seperti Basyar dan Abu> Nawa>s, *kelima*; pecahan dari penyair mualidu>n seperti Abi> Tama>m, *keenam*; penyair mutaakhirun seperti Mutanabbih. Namun Nahlan sepakat dengan pendapat yang menyatakan bahwa tingkatan pertama dan kedua hanya bisa dijadikan dalil nahw. Lihat Ahmad Nahlan, *Usu>l al-Nahw al-Rabi>y*, 66-67.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

dengan syarat tidak terkontaminasi oleh pengaruh bahasa asing, dimana orang-orang yang masih terpelihara lidah-lidahnya dari lahn dan istiqamah dalam menghafal al-Qur;a>n, hadi>th, syair, dan warisan sastra. Namun menurut Nahlan bahasa mereka hanya bisa dijadikan hujjah dalam beristisyhad untuk keindahan bahasa dan sastra.[5]Berbeda dengan komunitas yang tinggal di pedalaman, maka bahasa Arab yang bersumber dari mereka bisa dijadikan hujjah sebagaiman diungkapkan oleh Abu> al-Maka>rim.[6]

Argumen di atas, diafirmasi oleh al-Suyu>ti yang menyatakan, bahwa warga perkotaan (*ahl al-Hadhar*) tidak dapat dijadikan dalil dan sumber rujukan dalam penetapan kaidah bahasa Arab (*La> Yu'khaz an Hadrah Qattun*), alasan yang dikemukakanya adalah karena susah mendapatkan bahasa yang fusha di kalangan pendudukan kota, disebabkan seringnya interaksi sosial dengan berbagai kabilah khususnya masuknya non-Arab, dengan demikian bahasa terkontaminasi serta mengakibatkan rusaknya bahasa Arab.[7]Selanjutnya berkaitan dengan syair yang tidak diketahui sumbernya ada perbedaan dikalangan ulama, menurut ulama basrah syair yang tidak diketahu siapa yang mengucapkannya tidak dapat dijadikan hujjah nahw, tetapi bagi ulama nahw aliran Kufah syair yang tidak diketahui sumbernya masih bisa diterima contohnya kalangan Kufah berpandangan boleh menmpatkan (أن) sesuda (كي), alasannya karena ada sumber ucapan penyairnya seperti;

"أردت لكيما أن تطير بقربتي" فتتركها شنا
ببيداء بلقع"

Dalil syair tersebut dijadikan dasar argumen oleh ulama kufah tentang kebolehan menempatkan posisi (أن) susudah (كي), sementara kalangan Basrah berpendapan tidak boleh berdalil dengan syair yang tidak diketahui siapa yang mengucapkannya. Namun bila adanya darurat ada kemungkinan syair bisa diterima dan dijadikan dalil nahw.

Berdasarkan dalil normatif syair di atas, sikap Sibawaihi sangat berhati-hati dalam memilih syair-syair yang hendak dijadikan hujjah nahw dalam membangun formulasi kaidah bahasa Arab. Dalam konteks ini, begitu jelas bagaimana digambarkan oleh Khali>d Abdu al-Kari>m, bahwa sistim periwayatan syair yang dilakukan oleh Sibawai dengan cara oral (Shafawiyah) yaitu dengan cara *Sima>'i*, *pertama*; bukti-bukti syair yang dijadikan rujukan memang bersumber dari para gurunya langsung, *kedua*; bahwa bukti-bukti syair tersebut langsung diterima dari sumber aslinya yaitu orang Arab yang fasih.[8] Oleh sebab itu, tidak bisa dibenarkan bila hampir semua sumber syair tersebut terjadi, *al-Intiha>l, al-Tahri>f,* dan *al-Tashi>f*, sebagaimana yang dikatan oleh Toha Husai.

Bertolak dari tulisan ini, penulis hendak membuktikan bahwa salah satu sumber otoritas kaidah bahasa Arab yang legitimit, adalah ucapan orang Arab (*Kala>m al-Araby*) yang termanifestasi dalam bait-bait syair Arab sebagai sumber kaidah bahasa Arab yang sangat otoritatif dibandingkan dalil normatif semisal hadith yang secara hirarki menepatkan posisi ketiga setelah *al-Qur'a>n* dan *al-Qira>'ah*. Penulis berasumsi bahwa syair *pertama*; *Di>wa>n al-Araby* (karya-karya berbentuk tulisan orang Arab), *kedua*; mengutamakan kefasihan pada lafaz dan memperhatikan struktur kalimat serta memiliki signifikansi makna (*al-Mura>'atu bi al-Mabna> wa al-Ma'na>*), *ketiga*; karena keautentikan

---

[5] فإن كان عن أهل البادية فهو حجة في اللغة، وإن كان نت أهل الحضر لم يكن حجة في االلغة وإن جاز الاستشهاد به في البلاغة والدرس الأدابي, lihat Ahmad Ahlan, *al-Qiya>s fi> al-Lugha al-Arabiyah*, 59.

[6]Abu> al-Maka>rim, *Usu>l al-Tafki>r al-Nahwiy*, 65.

[7]Jalaluddin Al-Suyuti, *al-Iqtira>h Fi> al-Usu>l al-Nahwi* (Kairo: Jaru>s Burst, 1988), 44.

[8]Khali>d Abdu al-Kari>m Jum'ah, *Syawa>'hid al-Syi'riyah Fi> Kita>b Sibawaih*, 244.

bahasanya masih murni belum banyak terkontaminasi *lahn*, yang mana ia dijadikan sebagai sumber rujukan oleh mayoritas ulama dari berbagai disiplin ilmu khususnya bahasa Arab, *keempat*; sebagai gambaran budaya verbal Arab pra Islam yang sangat kental dan terkenal dengan kefasihan serta keindahan struktur bahasa yang digunakan oleh para penyair dan pujangga sebagaiman dikatakan oleh Nasr Ha>mid Abu Zaid.[9]

Diskursus Karakteristik dan Struktur Bahasa Syair

Syair[10] merupakan produk budaya verbal bangsa Arab sejak pra-Islam hingga sekarang. Demikian itu, karena bangsa Arab terkenal dengan peradaban bahasa sastrawi yang indah dan tinggi.[11]Abu Zaid berpandangan, bahwa bangsa Arab memiliki peradaban kesusastraan yang masih eksis dan terjaga, sebab salah satu pondasi peradaban yang mereka bangun bersumber pada peradaban teks (*Hadha>rah al-Nas*), baik teks sakral atau profan.[12] Adonis Seorang

---

[9]Hal ini sebagaiman yang dinukilkan oleh Muhammad Hasan Abd Aziz dan Nasr Hamid Abu Zeid yang bersumber dari al-Suyu>ti menyatakan; والشعر ديوان العربية وحجة النحاة، يقول ابن عباس: "إذا قرأتم شيأ من كتاب الله فلم تعرفوه فاطلبواه في أشعار العرب" بل روي أن عمر بن الخطاب قال حين سئل عن ديوان العرب: هو شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم، يقول ابن فارس: ومنه تعلمت العربية وهو حجة فيما أشكل من غريب كتاب الله جل ثناؤه وغريب حديث رسول الله ﷺ وحديث صحابته والتابعين., lihat al-Suyu>ti, *al-Itqa>n Fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, 1. 119-120.

[10]Secara termiologi syair derivasi dari kata *shaura-yah'uru*, mengandung arti merasakan dan mengetahui, menurut etimologi, syair adalah suatu ungkapan yang memiliki aturan ketat, menggunakan kaidah bahasa yang berlaku secara baku, setiap struktur bahasanya berirama, berwazan, ber-qafiah diekpresikan dengan iringan imajenasi penyair yang menggambarkan kedalaman perasaannya, syair Arab memiliki lima bentuk dianataranya; *shi'r al-qadi>m* atau *shi'r al-klasikiyyah*, *shi'r* mursal, *shi'r* muwassha>t, *shi'r al-h}urr* (*tas}awwuran khayalian wa ta'bi>ran an Lat}a>'ifiha>*). Diduga syair berasal dari ragam dan varian banyak bahasa, graduasi bentuk bahasa berawal dari bahsa yahudi, Ibrani, Aka>diyah, dan Ara>miyah, yang mengandung banyak arti seperti nyayian, tarti>l, lantuna, dan kasidah, bahkan syair mengalami transmisi dan tambahan hingga diserap ke dalam bahasa Arab dan dibakukan hingga berbentuk syair, Lihat ahmad Sayyib, *Us{u>l al-Naqd al-Adabi>* (Kairo: maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1964), 44-45. Lihat juga Syauqi Daif, *al-Fannu wa Madha>hibuhu fi> al-Shi'r al-Araby* (Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1989), 13.

[11]Ruang lingkup kajian sastra pada umumnya terbagi menjadi tiga tema besar: *pertama*, *naz}ariya>t al-Adab*, yakni mengkaji aspek pengertian sastra, unsur-unsur sastra, dinamika pemikiran dalam karya sastra dan upaya penafsiran struktur kebahasaan sastra. *Kedua*, *Tari>kh al-Adab* yaitu membahas perkembangan sejarah sastra, penyair/sastrawan, identitas dan karakteristik sastra pada aspek waktu serta periode yang berkaitan dengan faktof ekternal (*A>'mil Kha>riji>*) dan internal (*A<'mil al-Da>khili>*) dari pad produk sastra. *Ketiga*: *Naqd al-Adabi*, suatu upaya pembacaan kritis oleh seorang sastrawan dalam menilai dan menyingkap aspek baik dan buruk suatu karya sastra, atau indah dan tidaknya sastra, sesuai dengan kapasitas keilmuan yang dimiliki oleh setiap sastrawan serta metode interpretasi seorang kritikus sastra. Metode dan pendekatan kritik sastra Arab biasa menggunakan seperti, metode sejarah (*al-Ta>ri>kh*), metode Linguistik (*al-Lughawi>*), metode Psikologi (*al-Nafs*), dan metode estetik seni (*al-Fanni>*). Lihat Shauqi D{aif, *Funu>n al-Adab al-Arabi>*: *al-Fann al-Ta'li>mi> al-Naqd* (Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1984), 21. Bandingkan dengan Nazm Abdu al-Badi>'i Muhammad, *Fi> al-Naqd al-Adabi>* (Kairo: Jami'ah al-Azhar, 2002), 8-10. Lihat juga Muhammad Qustulani ZH, *Dualisme makna Indepedensi Teks Naz}m* (Ciputat: Young Progressive Muslim, 2011), 81.

[12]*H{adha>rah al-Nas{s{* yang dimaksud oleh Abu> Zaid adalah peradaban teks yang dibangun dan bersumber dari budaya verbal Arab, sejak masa jahiliyah telah menjadi tradisi yang mengakar, karena keindahan bahasa sastrawinya yang ditulis dan dihimpun oleh kaum intelektual Arab yang telah menguasai tradisi tulis menulis, kemudian dikodifikasi kedalam bentuk arsip yang dikenal dengan ontology atau *Diwa>n al-Arabi>*. Lebih lanjut, Abu> Zaid menarik syair ke dalam konteks dan horizon kajian ulumul Qur'a>n dan aplikasi metode sastra dalam interpretasi teks al-Qur'a>n (*Tafsi>r al-Adabi>*). Fungsi dan orientasi *tafsi>r al-Adabi>* adalah, untuk menemukan signifikansi makna yang lebih objektif (*Qira>'at al-Magdza>*) dan menghindari pembacaan tendensius yang bernuansa ideologis-teologis yang sering diusung mazhab tertentu. Corak interpretasi yang mereka bangun cenderung mengedepankan subjektifitas dan bias idiologis (*al-Qira>'a>t al-Mughri>dah wa al-Dha>tiyah*). Kajianya menyimpulkan, bahwa teks al-Qur'a>n merupakan produk budaya Arab (*al-Munta>j al-Thaqa>fah*), argumen yang dibangun Abu> Zaid adalah bahwa teks/wahyu ketika diturunkan tidak dalam ruang hampa, tetapi adanya konteks mengitarinya, dengan demikian adanya proses dialektika antara teks dan realita (*al-Jada>liyah baina al-Nas}s} wa al-Wa>qi'iyah*), konsekuensi dari dialektika tersebut, adanya keterpengaruhan teks pada budaya verbal Arab. Meskipun al-Qur'a>n dianggap sebagai "produk

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

arkeolog dan sejarawan Arab[13] dengan tegas mengatakan, bahwa dunia Arab identik dengan budaya verbal. Produk budaya verbal Arab ini, telah menjadi tradisi sejak lama, dan telah diwariskan dari satu generasi ke generasi. Budaya verbal Arab, pertama muncul berbentuk syair, yang terbentuk melalui dialektika antara sastra dan realita dalam struktur sosial masyarakat Arab. Sebab itu, syair tidak lahir dalam ruang hampa tanpa adanya konteks yang melatarinya, maka syair terbentuk oleh realita sosial, dan konteks budaya, dua faktor ini merupakan elemen sangat berpengaruh signifikan terhadap pembentukan syair dan pertumbuhannya. Dari masing-masing unsur tersebut tidak terjadi dikotomi, karena keseluruhannya turut membentuk teks kebahasaan syair.

Disamping itu, menurut Anwar. G. Chejne bahwa syair representasi tingkat intelektualitas masyarakat Arab, hal itu terbukti dari subtansi yang terkandung pada bait-bait syair yang termanifestasi melalui tema-tema yang disajikan.[14] Syair menjadikan bahasa sebagai media, untuk mengekpresikan kemampuan dalam menciptakan struktur kalimat yang mengandung pesan, dengan gaya bahasa singkat, padat, dan indah, sehingga menarik bagi pendengar dan pembaca produk sastra yang berbentuk syair.[15] Abdul Azi>z mengklaim, bahwa sastra adalah produk budaya verbal Arab, yang direpresentasi dalam bentuk syair dan prosa, diungkapkan dengan menggunakan bahasa Arab yang indah dan tepat, sehingga memberi efek dan pengaruh positif bagi psikologi pendengar dan membaca. Dengan demikian, bahasa syair memberi pengaruh signifikan dalam membentuk moral, akhlak, prilaku terpuji, dan menjauihi orang dari pada perbuatan yang negatif.[16]

Sejarah peradaban sastra Arab, telah membuktikan bahwa pada masa jahiliyah bangsa Arab sangat populer keahliannya dalam merangkai kata-kata dan melantunkan keindahan pola kalimat yang berbentuk *nastr* (prosa) dan *shi'r* (puisi). Ibn Rashi>k menyatakan, syair sebagian warisan intelektual dari sekian banyak disiplin ilmu yang dimiliki orang Arab, bahkan syair selalu diasosiasikan sebagai produk sastra yang paling tertinggi, terlebih dengan kekuatan ingatan orang Arab yang mampu menghafal dan membuat ribuan bait-bait syair sambil memperhatikan dan menjaga kefasihan bahasanya, konsisten dalam menggunakan kaidah-kaidah bahasa yang benar secara konvesional.[17] Dengan demikian al-Shuyu>ti> menyimpulkan bahwa syair ontology bangsa Arab yang dijadikan sebagai dalil dalam perumusan kaidah nahwu, alat yang berfungsi untuk menyingkap makna asing pada al-Qur'a>n bagi mufassir, maka wajar apabila syair dianggap sebagai identitas dan karakter budaya verbal masyarakat Arab yang dibanggakan. Bahkan menurut Ibn Qutaibah bahwa syair sebagai karya paling fenomenial dan monumental sekaligus sebagai tren dari dahulu hingga sekarang. Dengan demikian, syair telah membuktikan jati dirinya sebagai peradaban sastra yang tinggi, dimana ia telah mengakar sepanjang sejarah yang menjadi

---

budaya" namun tidak mencederai kesakralan al-Qur'a>n, teksnya tetap wahyu Tuhan yang sakral dan mu'jiza abadi Nabi Muhammad. Lihat Nasr Ha>mid Abu> Zaid, *Mafhu>m al-Nas}s}: Dirasa fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* (Kairo: al-Ha'ah al-Misriyah al-A<mmah li al-Kita>b, 1998), 161.

[13]Adonis,*al-Tha>bit wa al-Mutah}awwil: Bah}th fi> al-I'bda>'i wa al-Ittiba>'i Inda al-Arab* (Beiru>t: Da>r al-Sa>qi>, 1993), 188.

[14]Anwar. G. Chejne, *The Arabic Language Ist Role In History* (Amerika: University of Minnesota, 1969), 145.

[15]Adonis, *Di>wa>n al-Shi'r al-Arabi>* (Beiru>t: Da>r al-Madi> li al-Sthaqa>fah, 1996), J. III, 8.

[16]Abdul al-Azi>z ibn Muhammad al-Faisal, *al-Ada>b al-Arabi> wa Ta>ri>khuhu* (Ruya>d: Mamlakah al-Arabiyah, 1405 H), 8.

[17]Abu Ali> al-Hasan ibn Rshi>q al-Qayrawa>ni>, *al-'Umdah fi> Mah}a>si al-Shi'r* wa *A<da>bihi wa Naqdihi* (Mesir: Ma'ba al-Sa'a>dah, 1955), J. I, 16.

bagian dari identitas budaya verbal yang dimiliki bangsa Arab.[18]

Pendapat di atas, berbeda dengan pandangan Zakaria Auzu>n yang menyatakan, walaupun syair dianggap sebagai produk sastra yang terkenal dengan keindahan bahasanya, tetapi tidak lantas syair terbebas dari kekeliruan dan kesalahan dalam struktur bahasanya. Anggapan yang menyatakan bahwa kebahasaan syair adalah produk sastra yang paling indah, fasih, dan sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab yang benar, seakan tidak tersentuh kesalahan atau lahn, maka penilaian tersebut menurut Zakariah tidak sepenuhnya dapat dibenarkan.[19] Statemen Auzu>n, senada dengan pandangan Ibrahi>m al-Sa>marra>'i, yang menegaskan, walaupun syair dinilai fasih dan tinggi bahasanya, namun masih banyak ditemukan *lahn* (kesalahan penggunaan bahasa Arab) yang terjadi pada struktur bait-bait syair. Hal itu diperkuat, karena terbukti adanya fakta sejarah bahwa dalam perkembangan syair, pada masa jahiliyah juga telah terjadi *lahn* di komunitas bangsa Arab, kesalahan bait syair tersebut pernah dilakukan oleh Umru' al-Qais dan al-Na>bighah al-Dhubya>ni>.[20] Sebab itu, Ibrahi>m merekomendasikan harus selalu kritis dalam proses pembacaan produk sastra, dengan demikian, ada kemungkinan kita mendapatkan banyak kesalahan pada struktur bahasa syair, baik pada aspek kaidah bahasa dan subtansi syair yang ternyata kosong dari nilai keindahan, sebagaimana diklaim selama ini oleh ahli bahasa dan sastrawan bahwa syair merupakan produk sastra yang indah baik struktur dan makna.[21]

Eksistensi syair yang lahir dari rahim peradaban sastra Arab, yang notabenya produk budaya verbal masyarakat Arab pra Islam, tidak pernah sepi dari perdebatan dan diskursus hangat. Domain diskursus syair ini, menjadi objek utama dan mega proyeknya para kritikus sastrawan, linguis dan grammatology Arab sejak periode klasik hingga sekarang era-modern. Faktor mendasar perdebatan ini, berawal dari adanya Diferensiasi pandangan mereka terhadap subtansi syair dan

---

[18]Abdurrahman Jala>luddin al-Suyu>ti, *al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* (Riya>d: Wiza>rah al-Shu'u>n al-Isla>miyyah, tt), J. I, 119-20.

[19]Ibrahi>m al-Sa>marra>'i, *Min Asa>lib al-Qur'a>n* (Beiru>t: al-Muassa al-Risa>lah, 1983), 6-10.

[20]Fakta kekeliruan bait-bait syair yang terkontaminasi *lahn* bersumber dari periwayatan syair Umru' al-Qais dan al-Na>bighah al-Dzubya>ni seperti:قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل, بسقط اللوى بين الدخول فحومل, menurut Auzu>n pada awal bait syair Umru al-Qais ini tidak punya korelasi, kohesi dan koheren dengan bait kedua, sehingga pada level makna tidak punya signifikansi dan estetika. Lebih jelas baca, Zakariyah Auzu>n, *Jina>yah Si>bawayh: al-Rafdu al-Ta>m Lima> fi> al-Nah{w min al-Auha>m* (Beirut: Riya>d al-Rayyes, 2002), 19.

[21]Zakariyah Auzu>n mengklaim bahwa sibawayh termasuk orang yang gagal dalam memformulasikan teori awal kaidah bahasa Arab, alasan yang dikemukakan Auzu>n, bahwa dalam konteks ilmu nahu Si>bawayh harus bertanggung jawab atas kebekuan (*al-Jumu>d*) dan kemunduran (*al-Tadahhur*) yang terjadi pada nahu. Pasalnya, pada fase-fase awal formatur dan proses teorisasi dalam perkembangan ilmu nahu, penyusunan yang dilakukan Sibawayh tidak memenuhi kriteria ilmiah. Sementara alasan yang dikemukakan Auzu>n di antaranya; *pertama*; karena Si>bawaih seorang Persia bukan orang Arab asli (*A'jami>*). Maka hal yang aksiomatik (*amrun badi>hiyun*), apabila kaidah nahu yang dia bangun Sibawayh banyak terpengaruh dengan tradisi logika Yunani, karena secara geografi dekat dengan Persia, tentu peradaban dan tradisi epistem Yunani banyak mempengarui msyarakat Persia yang kemudian diadopsi mereka. Disamping itu, kuatnya pengaruh hilenisme atau tradisi logika Yunani yang nampak, contoh kongkrit seperti metode *Ta'li>l* yang digagas Si>bawayh dalam menarik kongklusi hukum dalam upaya formulasi kaidah nahu, kongklusi yang dinilai terlalu filosofis yang tidak argumenatif. *Kedua*; shawa>hid atau dalil-dalil nahu yang dijadikan landasan Si>bawayh terlalu bersandar pada sumber ontroposentris, yaitu hanya pada sumber syair-syair yang diriwayatkan oleh sastrawan jahiliyyah. Lebih dari itu, bahkan mengabaikan syawa>hid Qur'a>n yang notabennya kalam Allah yang sudah terjamin kefasihan bahasanya dan kebenaran kaida nahunya, karena al-Qu'a>n wahyu tuhan yang tidak ada intervensi manusia. Zakariyah Auzu>n, *Jina>yah Si>bawayh: al-Rafdu al-Ta>m Lima> fi> al-Nah{w min al-Auha>m* (Beirut: Riya>d al-Rayyes, 2002), 20.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

prosa pada aspek fungsi, gaya/stylee bahasa, struktur luar (*Surface Structure*),[22] dan struktur dalam (*Deep Structure*),[23] kemudian dikotomi dan perbedaan suatu karya termasuk sastra atau non sastra. Dalam konteks 'ulu>mul Qur'a>n, prosa dan syair berperan penting terhadap keberadaan al-Qur'a>n, dan kedudukan Nabi Muhammad sebagai Rasul bukan seorang penyair.[24]Namun di sini, penulis tidak mengkaji dalam konteks ulumul Qur'a>n, akan tetapi lebih memfokuskan kajian ini dalam domain diskursus kebahasaan prosa dan syair yang dijadikan sebagai bukti atau dalil dalam memformulasikan kaidah nahwu.

Terjadinya perbedaan kedudukan struktur bahasa syair, disebabkan adanya multi interpretasi terhadap definisi, fungsi dan orientasi antara syair dan prosa. Muhamma Ali> Sult}a>ni>, Ha>ni> al-Saha>ni> dan Ahmad al-Sha>yib mendefinisikan shi'r adalah ucapan atau tulisan yang memiliki wazn/bahr (aturan prosodi dan ritme klasik), qa>fiyah (harmonisasi pada akhir baris/satr) yang diiringi imajenasi dan niat dari dalam jiwa penyair dengan adanya musikalitas yang bersumber dari *al-i>qa>'i*.[25] Senada dinyatakan Quda>mah ibn Ja'fa>r elemen atau unsur pada syair harus terbangun di atas empat pondasi yaitu lafaz, *wazn* (ritme)*bahr* (matra/prosodi),[26] *qa>fiyah* (rima), dan makna. Begitu juga Ahmad al-Ha>shimi> berpandangan bahwa sistem penyusunan syair terikat dengan aturan ketat dan lebih disiplin, fungsinya sebagai

---

[22]Struktur luar syair adalah, pilihan kata (diksi) yang diekspresikan untuk dapat menghadirkan efek dari nilai estetika bahasa, dengan menggunakan kata konotatif dan simbolik, konsisten dalam menjaga gaya bahasa dan setilistika (*al-Us{lu>b*), symbol (*al-Ramziyah*), enjambenen dan harus adanya versifikasi dengan menggunakan ritme atau irama, dengan demikian menimbulkan efek musikalitas pada syair. Lihat Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik dan Modern* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), 12.

[23]Struktur dalam syair adalah nilai instrinsik yang melekat pada karakteristik teks syair yang mencakupi gagasan, tema (*al-Fikrah, al-Ghard}*), imajenasi (*al-Kha>yal*), emosional/perasaan (*al-Wijda>n*/*al-'A<t}ifah*) dan makna rasional (*al-Itija>ha>t al-Ma'na> al-Aqliyah*). Lihat Ibrahi>m Ali al-Hashab, *fi> Muh}i>t al-Naqd* (Riya>d: al-Ida>rah al-Ammah al-Mamlakah al-Suu>diyah, 1987), 77. Lihat juga, Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab*, 12.

[24]Syair kadang diposisikan sama dengan al-Qur'a>n pada satu sisi, kadang berbeda pada aspek lain. Namun, al-Qur'a>n secara tegas menolak dirinya disebut sebagai produk syair dan Muhammad disebut penyair, penolakan tersebut disebabkan oleh konsepsi sarjana Qur'a>n tentang syair yang bersumber dari tradisi para dukun yang menjadikan puisi sebagai ritual mereka. Akan tetapi posisi syair dikemudian hari beralih fungsi, menurut Abu Zaid syair justru ingin ditarik ke dalam horizon penafsiran dalam menyingkap makna gari>b pada lafaz-lafaz Qu'a>n, dalam kontek ilmu nahu syair dijadikan landasan dalil dan bukti dalam membangun dan penetapan kaidah bahasa Arab. Lihat Abu Zaid, *Mafhu>m al-Nas}s}: Dirasa fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* (Kairo: al-Ha'ah al-Misriyah al-A<mmah li al-Kita>b, 1998), 172. Bandingkan dengan Nasr Ha>mid Abu> Zaid, "The Hermeneutic Aspect of Sibawayhi's Grammar", dalam *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 2, No. 15, (London: Islamic Persapectife, 1984), 2-3.

[25]Muhamma Ali> Sulta>ni>, *al-Aru>d} wa al-I<qa>'u al-Shi'r al-Arabi>* (Suriya: Da>r al-Usama>'i, 2009), 32-33. Ha>ni> al-Saha>ni>, *al-Mu'i>n fi> 'ilm al-Aru>d} wa al-Qa>fiyyah* (Suria: Da>r al-Usa>ma>'i, 2006), 7. lihat juga Ahmad al-Sha>yib, *Us{u>l al-Naqd al-Adabi>* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1964), 44.

[26]Penyusunan pola syair, harus mengikuti disiplin ilmu aru>d suatu cabang dari disiplin ilmu bahasa Arab, ilmu ini berfungsi dalam pembuatan syair, orientasi utamanya adalah untuk mengetahui benar salah atau baik buruk status struktur dan makna syair. Aru>d atau metris dianggap sebagai disiplin ilmu yang membahas mengenai pola syair disebut juga bahr. Toha Husain menjelaskan bahwa syair tersusun dari unsur-unsur musikalitas dan irama yang saling terkait satu dengan lainnya, mencakupi panjang, pendek, harakat, dan sukun dalam struktur lafaz syair. Muhammad Ali> al-Sulta>ni mengklasifikasi pola dalam penyusunan syair telah dirumuskan ke dalam 16 varian bahr diantaranya; *al-tawi>l, al-madi>d, al-basi>th, al-wa>fir, al-ka>mil, al-hazdju, al-rajaz, al-ramal, al-sari>'i, al-munsarih, al-khafi>f, al-muda>ri'i, al-muqtadhaf, al-mujtath, al-mutaqa>rib, dan al-mutada>rak*, dari enam belas bentuk bahar ini masing-masing memiliki pola tersendiri dengan kaki sajak (*al-tafi>la>t*) yang bervarian. Pola wazan syair yang paling banyak digunakan penyair Arab adalah *basi>t, tawi>l dan rajas*. Lihat Abu> al-Hasan Sai>d ibn Mas'ada al-Akhfahs, *Kita>b al-Aru>d lil Akhfahs* (Kairo: Da>r al-Kutub al-Misriyyah, tt), 23. Muhamma Ali> Sulta>ni>, *al-Aru>d} wa al-I<qa>'u al-Shi'r al-Arabi* >(Suria: Da>r al-Usama>'i, 2009), 64. Lihat jug Toha Husain, *Fi> al-Adab al-Ja>hili>* (Kairo: Fa>ru>q, 1933), 57. Nigel Fabb And Morris Halles, *Meter in Poetry A New Theory* (New York: Cambridge University Press, 2008), 187.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

barometer (*al-Ma'a>yi>r*) dan neraca (*al-Mi>za>n*) secara metodelogis yang wajib dipatuhi dalam proses pembuatan syair. Umumnya norma fundamental dalam pembuatan syair banyak terdapat pada syair klasik sebagaimana telah dirumuskan dalam sistem ilmu *'aru>d{* (metris),[27] formulasi ilmu 'aru>d} yang dibangun Khali>l Ahmad al-Fara>hidi sebagai penemu dan penggagas dasar-dasar ilmu 'aru>d}.[28] Menurut Rafael Talmon, bahwa Khali>l adalah orang paling berjasa dan kontributif dalam peletakan awal perumusan dan formatur tentang teorisasi ilmu 'aru>d. Disebabkan kontribusi akademiknya, maka telah mengilhami banyak sarjana nahwu setelahnya seperti Sibawayh, al-Kisa>'i, dan ulama nahwu lainya. Sementara prosa (*Nathr*) menurut Abdul al-Azi>z hanya narasi yang tertulis indah (*al-Tauqi>'iya>t*), atau cerita singkat (*al-Maqa>ma>t*) yang berbentuk ucapan dan tulisan yang menceritakan tentang tokoh dan peristiwa yang sifatnya bebas dari pada aturan ketat bahr, tidak terikat dengan *wazn* dan *qa>fiya* (rima) sebagaimana berlaku pada syair. Setidaknya ada tiga bentuk prosa, yaitu prosa korespondensi resmi, prosa karya-karya ilmiah, prosa sastra.

Konsekuensi logis dari perbedaan interpretasi definisi antara prosa dan syair, menjadikan mayoritas ulama nahwu lebih mengutamakan syair dibanding prosa sebagai argumen dalam penetapan kaidah nahwu,[29] sebagaimana dikemukakan Abdul Jabba>r Ulwa>n al-Na>yilah, Muhammad I<ed, Mahmu>d Sulaima>n Ya>qu>t dan Khadi>jatu al-H{adi>thi>, alasan mendasar yang mereka kemukakan adalah bahwa syair, *pertama*, syair pada masa jahiliyah

[27]Perkembangan sejarah teori aru>d menawarkan panorama yang luas dari sejarah teks sastra Arab dalam kaitannya dengan bahasa Semit. Proses penyusunan syair ini, mengikuti tahapan evolusi dari pola parallelistik dengan empat fondasi dasar, yaitu lapaz, rima, irama, matra (*Lafz}*, *Wazn*, *Qa>fiyah*/*Bah}r*, dan *Ma'na*). Bersumber dari sistem unik 'Arūḍ ini, telah mengilhami banyak para linguis Arab dan gramatologi Arab di kemudian hari untuk merekomendasikan, upaya mengeksplorasi interpretasi baru dalam proses teorisasi grammar yang semuanya berangkat dari sumber orisinalitas syair-syair Arab klasik (*I'tima> 'ala> A<'tha>r al-Araby*). Berangkat dari hal tersebut, ilmu aru>d dinilai sebagian instrument penting (*Ana>s}ir al-Muhimmah*) dan parameter signifikan (*al-Ma'a>yi>r al-Muasthirah*) yang telah dibangun Khalil sebagai perangkat generatif teoritis dan jejak geneologi metodologis yang dianggap mampu merumuskan tata bahasa dan teori awal leksikografis yang sangat empiris dan ilmiyah. Teori dan metodelogi yang diadopsi berdasarkan parameter bahasa syair ini, berfungsi signifikan, hal itu terbukti melalui karya monumentalnya Khali>l yang berjudul "*kita>b al-Ain*". Karya Khali>l ini, sebagai Monografi yang menyajikan data statistik terbesar dari perbendaharaan puisi-puisi Arab klasik, juga mengedepankan hipotesis fenomena perkembangan bahasa Arab tentang keberadaan kabilah-kabilah dari penyair Arab, baik dari sisi geografik, periode, dan komutas penyair Arab. Semua sumber itu, diperoleh dari masyarakat Badui yang bahasanya dinilai masih terjaga orisinalitas kefasihannya dan belum tersentuh lahn yang tersimpan lewat puisi-puisi Arab. Dmitry Frolov, *Classical Arabic Verse: History and Theory of 'Arūḍ* (Leiden: Brill, 1999),7. Rafael Talmon, *Arabic Grammar in its Formative Age*: *Kitāb al-'Ayn and its Attribution to Khalīl ibn Aḥmad* (Leiden: Brill, 1997), 23. Muhammad al-Tanta>wi>, *Nahatu al-Nah{w wa Ta>ri>hk Ahhur al-Nuha>t* (Kairo: Da> al-Ma'a>rif, 1999),78. Mahdi> al-Makhzu>mi>, *al-Khali>l ibn Ahmad al-Fara>hidi> A'ma>luhu wa Manhajuhu* (Bagda>d: Matbaah al-Zahra>'i, 1960), 11.

[28]Al-Sayyid Ahmad al-Ha>shimi>, *Mi>za>n al-Dhahab Fi> S}ina>'ati al-Shi'r al-Arab* (Kairo: Maktabah ibn Atiyah, 2006), 11. Stefan Sperl, *Mannerism in Arabic poetry a structural analysis of selected texts: (3rd century AH/9th century AD-5th century AH/1 lth century AD)* (New York: Cambridge University Press, 1987), 32.

[29]Mayoritas ulama nahu baik mazhab Kufa dan Basrah lebih cenderung dan banyak mengadopsi syair sebagai dalil nahu mulai dari periode klasik hingga modern, seperti; Khali>l Ahmad Fara>hidi, Sibawayh, Ibn Sarra>j, Ibn Jinni>, Kisa>'i al-Rumma>ni>, al-Ma>liqi> dan ahli nahu yang lainnya. Hal ini mengindikasikan, bahwa nilai urgensitas dalil syair dianggap memiliki peran signifikan dalam upaya mengkonstruksi kaidah nahu dan proses formatisasi awal teori nahu. Pada bahasa syair dikenal dengan konsep darura>t, yaitu keistimewaan dan kekhususan yang tidak berlaku pada bahasa lainnya. Lebih jauh menurut Carter dalam penelitiannya, Sibawayh adalah prototype ulama nahu yang paling banyak menggunakan syair sebagai sumber (*sources of poetry*) shwa>hid nahu dibandingkan dalil-dalil al-Qur'a>n, qira>'a>t dan H{adi>th. Bahkan Khalid menghitung ada 1050 syair yang digunakan Sibawayh dalam perumusan kaidah nahu. Kha>lid Abdul Kari>m Jum'ah, *Shawa>hid al-Sh'ir fi> Kita>b Si>bawayh* (Mesir: Da>r al-Sharqiyyah, 1989), 46. M.G. Carter, *Sībawayhi and Early Arabic Grammatical Theory,* edt. Amal Elesha Marogy (New York: Cambridge of University, 2012), 30.

dianggap suatu bangunan keilmuan yang bersifat independen atau mapan (*al-tha>bit*) yang berfungsi sebagai perekam (*al-Tasji>l*) atau tulisan indah (*al-Dawa>wi>n*) yang dikemas dengan style bahasa Arab fasih yang singkat, padat, dan dikemas dengan pola kalimat yang indah. Berfungsinya sebagai alat perekam berbagai peristiwa dan jejak pengalaman kehidupan msyarakat Arab dengan mengusung tema-tema tertentu, seperti cinta (*al-Ghzal*), politik (*al-Siya>sah*) pujian (*al-Madh}*) dan satire (*al-Hija>i*). *kedua*, sistem periwayatan syair dinilai lebih valid dan otentik dari pada prosa, sebab prosa hanya catatan atau ucapan masyarakat yang bahasanya biasa digunakan dalam percakapan sehari-hari. *Ketiga*, aspek kebahasaan syair terikat dengan kaidah formal seperti *al-Bah}r*, *al-Qa>fiyah*, *al-Wazn*, *al-Iqa>'i* dan *al-Ma'na>*, yang menjadi dasar pembeda antara syair, prosa dan karya sastra yang lainnya. Sebab itu, menurut Tama>m Hassa>n syair merupakan produk sastra Arab tertua yang dipilih sebagai contoh sekaligus mewakili bahasa paling refresentatif dan otoritatif dalam pembentukan kaidah nahwu.[30] Karena tidak semua orang punya kemampuan membuat syair, tetapi hanya kalangan tertentu yang memiliki kapasitas keilmuan dalam menyusun syair. Tiga faktor tersebut, merupakan alasan untuk menjastifikasi mengapa mayoritas ulama nahwu lebih tertarik untuk menjadikan syair sebagai bukti dalam memformulasi kaidah nahwu.[31]

Pola syair yang dirumuskan oleh ulama klasik di atas, tidak sepenuhnya disepakati dan dijadikan standarisasi dalam pembuatan syair. Aturan yang dirumuskan tersebut, dinilai sebagian kritikus sastra modern seperti Mustafa Abdul al-Lati>f al-Saharti> terlalu kaku, karena memasung kreatif atau inovatif dalam penyusunan syair, bahkan tidak jarang, menghilangkan ketajaman nalar kritis, yang mana seringkali kurang memperhatikan fungsi esensi dan subtansi pesan subtansi syair dan keindahan intuisi penyair. Perdebatan posisi syair dan kuatnya arus penolakan terhadap kemapanan kaidah penyusunan syair,[32] telah melahirkan tiga

[30]Menurut Tamma>m Hassa>n, ada perbedaan secara prinsip struktur bahasa syair dan prosa. Bahasa syair dipastikan memiliki sistem independen dan ciri khas tersendiri dalam proses penyusunannya, sementara pola bahasa prosa lebih bebas dan hanya berbentuk tulisan biasa yang tidak terikat sistem qa>fiyah layaknya syair. Tamma>m melakukan pembacaan dan megidentifikasi sistim bahasa syair lewat sistem qari>nah atau indicator. Fungsi indicator ini, untuk mendeteksi dan menyingkap sistem fenomena keilmiyahan bahasa Arab (*Niz}a>m al-Z}a>hiriyyah al-'Imiyyah al-Lughawiyyah*) yang termanifestasi pada bahasa syair, dimana semua unsur-unsur keilmiyahan sistem bahasa Arab, dapat diamati dan diperoleh sumbernya melalui fakta dan data empiris pada konteks phenomena struktur bahasa. *al-Us{u>l Dira>sah Ibisti>mu>lu>jiah lil Fikri al-Lughawi> 'inda al-Araby al-Nah{w Fiqh al-Lugha al-Bala>gha* (Kairo: A<'la>m al-Kutub, 2000), 77.

[31]Abdul Jabba>r Ulwa>n al-Na>yilah, *al-Shawa>hid wa al-Istihha>d fi> al-Nahw* (Bagda>d: Matba>tu al-Zahra>'i, 1979), 32-34. Muhammad I<ed, *al-Istihha>d wa al-Ihtija>j bi al-Lughah* (Kairo: A<'lam al-Kutub, 1988), 214. Muhmu>d Sulaima>n Ya>qu>t, *Us{u>l al-Nah{w al-Arabi* (Ja>mi'ah al-Iskandariyah: Da>r al-Ma'rifah, 2000), 558. Khadi>jatu al-Hadi>thi>, *Shawa>hid wa Us{u>l al-Nah{w fi> Kita>b Si>bawayh* (Kuwait: Ja>miah Kuwait, 1984), 100.

[32]Penolakan sastrwan neo-klasik terhadap ide pembaharuan dalam upaya mendekonstruksi disiplin ilmu aru>d, yang dinilai mapan secara metodologis dan norma fundamental yang sejak telah mengakar dalam memformulasi pola penyusunan syair, dianggap penolakan yang tidak beralasan. Menurut Muhammad Abdul Mun'in Khafa>ji, penolakan mereka terhadap konsep pembaharuan dengan menawarkan gagasan baru untuk merekonstruksi epistemologi ilmu aru>d, tidak lain hanya karena kebencian terhadap peradaban Arab Islam. Pandangan tersebut, berbeda dengan Yasir Suleiman yang menyatakan bahwa benturan antara mazhab ortodok dan mazhab modern, karena adanya dua kutub antara fan-Islamisme Arab dan fan-Nasionalisme Arab yang berbeda dalam memahami konsep, fungsi, dan metode penyusunan syair. Bagi fan-Islamisme Arab, merupakan keniscayaan dan keharusan untuk membela dan memperkuat idiologi Arab dan doktrin riligiusitas sebagai plat form sekaligus identitas budaya Islam, dimana syair warisan ilmu paling tertua, terlebih bahasa Arab digunakan sebagai bahasa al-Qur'a>n. Oleh sebab itu, mereka berupaya keras menjaga dan menjadikan bahasa Arab sebagai identitas, terlebih bahasa al-Qur'a>n yang harus selalu terjaga kefasihannya dan otentisitasnya. Berbeda dengan fan-Nasionalisme Arab yang mengusung ide dan paradigma pembebasan dari kungkungan norma agama yang cenderung tidak kompromis terhadap dinamika politik dan isu-isu gelobal. Hal demikian,

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

aliran/mazhab besar sastra. Hal itu sebagaimana diklasifikasikan oleh Syukri> Muhammad Iya>d bahwa ada tiga mazhab syair diantaranya, pertama; mazhab Ortodok dan aliran neo-klasik, kedua; mazhab reformis atau aliran *al-tajdi>d*, dan ketiga; mazhab moderat atau mazhab *al-wasathi>*. Masing-masing mazhab sastra ini, memiliki teori, konsep, dan metode yang berbeda dalam memahami eksistensi syair sebagai produk sastra.

Konsep dan paradigma keilmuan yang dibangun mazhab ortodok tentang syair, lebih mementingkan bentuk performa kebahasaan syair yang harus konsisten mengikuti aturan dan kaidah formal dalam sistem penyusunanya, sebab syair dipahami ulama nahwu dan linguis Arab sebagai fenomena ilmiah lingustik Arab, maka syair dalam pandangan mazhab ortodok harus mengutamakan ketepatan kaidah bahasa, agar syair dapat dijadikan sumber dalil nahwu untuk menentukan benar atau salahnya suatu kaidah dalam bahasa Arab. Disamping itu, syair berperan dalam menentukan ketepatan serta akurasi kaidah nahwu, dalam proses penarikan dalil (*Istidla>l*) untuk membangun konstruksi kaidah nahwu yang benar. Mazhab ortodok dan neo-klasik banyak diwakili oleh ulama nahwu yang masih konsisten dalam menjaga warisan intelektual ulama klasik dan sastrawan pada periode pra-Islam hingga sekarang, seperti, Ahmad Shauqi Doif, Ha>fiz Ibra>hi>m, Tammam Hassa>n, Mustafa Sa>diq al-Ra>fi'i dan Muhammad Hassan Jabbal, mazhab ini dinilai konsisten dan masih berpegang kuat pada tradisi lama yang menjadikan al-Qur'a>n, al-H{adi>th dan kala>m Arab sebagai sumber utama yang banyak diilhami dengan konsep al-bayani> yang dikonstruk Abdul Qa>hir al-Jurja>ni> dan al-Ja>hiz sambil mengelaborasi dengan produk linguistik Barat yang relevan dalam upaya memperkaya horizon keilmuan bahasa Arab.

Berbeda dengan mazhab ortodok, mazhab modern menawarkan konsep kebebasan, bahkan sebagian mereka mengabaikan kaidah baku dan aturan formal dalam penyusunan pola syair. Mazhab modern berpandangan, bahwa syair adalah produk sastra yang lebih mengedepankan fungsi sastra sebagai karya yang punya nilai dan bersifat universal. Dengan demikian, paradigma keilmuan yang dibangun serta mereka gagas pada syair, tidak harus berpijak pada kaidah formal dan aturan mengikat dalam pembuatan syair, sebagaimana yang dikonstruksi ulama klasik, yang hanya melihat fungsi syair sebagai dalil nahwu untuk dijadikan sebagai sumber penetapan dan formulasi kaidah nahwu.[33]

---

mendorong mereka untuk mengusung pengguanaan bahasa A<miyyah dari pada bahasa Arab fusha>. Lihat Muhammad Abdul Mun'in Khafa>ji, *Mada>ris al-Naqd al-Ada>bi al-H{adi>th* (Kairo: Da>r al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1995), 24. Lihat juga Yaser Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology* (Edinburgh: Edinburgh University Prees, 2003), 73.

[33]Pandangan mereka ini memang, secara eksplisit kurang mendiskusikan syair sebagai landasan dalil normativ dalam konteks perumusan dan penetapan kaidah nahu, namun apabila ditelisik secara mendalam sesungguhnya tema yang dibicarakan mereka, telah membicarakan bahkan masuk dalam konteks persoalan dinamika dan pola bahasa syair sebagai dalil-dalil nahu dan basis normativ dalam perumusan kaidah nahu. Dalam hal ini penulis berpandangan, bahwa syair tidak bisa dipisahkan dari kaidah-kaidah formal bahasa Arab, bentuk/style keindahan bahasa, dan nilai isi/subtansi syair. Penulis berasumsi, bahwa tidak boleh ada dikotomi antara syair dengan aturan kaidah formal dengan alasan, *pertama*; syair adalah produk sastra tidak dapat dipisahkan dari disiplin ilmu nahu, fungsi ilmu nahu sebagai sistem fundamental sekaligus alat pengontrol dan parameter untuk menilai benar atau kelirunya sistem kaidah yang digunakan pada struktur bahasa Arab. *Kedua*; syair bagian unsur vital dan dalil valid yang menjadi konsesus ahli nahu dalam proses penetapan kaidah nahu secara fundamental. *ketiga*; bahasa syair identik dengan sistem bahasa yang terstruktur dan sistematis dengan mengikuti kerangka ilmu aru>d. *Keempat*, terlebih syair menjadikan bahasa Arab sebagai media, sementara bahasa Arab terikat dengan sistem kaidah nahu yang menjadi alat sekaligus rambu-rambu dalam penyusunan syair, di mana proses penyusunan syair harus berpijak di atas disiplin ilmu alat seperti: sintaksis, morfologi, fonologi dan semantik. Semua unsur-unsur tersebut, sebagai penguat yang saling berkaitan erat dan tidak dapat dipisahkan. Dengan demikian, dikotomi atau pemisahan antara syair dengan kaidah nahu

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

Mazhab modern atau "*madha>hib al-jadi>d*",[34] mayoritas diwakili sastrawan gerakan kiri seperti Ahmad Za>ki Abu> Sha>di, Toha Husain, Ahmad Ami>n, Na>zik Mala>ikah, Ali> Ahmad Sai>d atau popular dengan Adonis, Khali>l Ha>wi Fadwa Tuqa>n, dan Na>zir al-Qabba>ni, mereka hendak membebaskan sistem syair dari prinsip dan aturan formal kaidah syair sebagai parameter dan panduan dalam penyusunanya dengan mengusung bentuk syair bebas atau *shi'r al-hurr*.[35] Bahkan, sebagian dari pandangan mereka melampaui pendahulunya, seperti Adonis menawarkan untuk mendekonstruksi dan mendevaluasi pondasi epistemologi klasik yang telah mapan dalam penyusunan pola syair.[36] Namun demikian, tidak semua pandangan mazhab modern ini, mengabaikan teori dan metode yang telah dirumuskan mazhab ortodok dalam penyusunan pola syair, karena sebagian masih ada yang konsisten mengikuti sistem dan disiplin ilmu 'aru>d}, dalam membuat syair. Hanya saja, penggunaan kaidah dalam penyusunan syair yang mereka rumuskan, tidak mengikuti aturan seketat yang dirumuskan oleh mazhab klasik, seperti penggunaan diksi/lafaz, sistem *wazn*, *qa>fiyah* dan *bah}r*, mereka hanya mengikuti sedikit teori penyusunan syair, seperti dengan mengikuti beberapa gaya kaki sajak tafi>la>t.

Namun, pendukung mazhab klasik (neo-klasik) tetap menolak ijtihad mazhab sastrawan modernis yang memandang syair hanya sebagai produk sastra yang menekankan dan mementingkan fungsi serta subtansi nilai intristik syair, dibandingkan aturan kaidah bahasa dengan bentuk formalnya yang dinilai sebagai aturan kaku dalam sistem penyusunan struktur bahasa syair. Perbedaan dua mazhab tersebut, dilatarbelakangi adanya dualisme pemahaman mereka terhadap fungsi syair. Menurut ulama nahwu dan sastrawan neo-klasik bahwa dalam konteks ilmu nahwu, syair berfungsi sebagai landasan argumen (*dali>l al-nah}wiyah*) atau bukti (*shawa>hid al-nah}wiyah al-shi'riyyah*) yang diyakini masih terjaga orisinalitas (*as}a>liyyah*) dan validitasnya (*d}abt} aw s}ih}ati*), untuk

---

tidak memiliki landasan epistemologi dan paradigma ilmiah yang otentik.

[34]Madhhab tajdi>d atau aliran sastrawan Arab modern, banyak dipengarui pandangan sastrawan barat yang beraliran romantisme, humanisme, mistisme dan sastrawan transendentalis Amerika seperti; Emersosn, Lengfellow, Whitter, dan Whitman secara umum mereka ini berpandangan bahwa karya sastra merupakan ekspresi tentang nilai-nilai universal yang lebih menekankan signifikansi pesan dari pada formalistik dan simbolis bahasa, dinilai hanya menekankan aspek style bahasa pada struktur grammar linguistik. Orientasi dan gagasan utama mereka adalah bahwa karya sastra harus dapat memberikan ide rasional, pencerahan dan kritikan kontruktif terhadap dinamika sosial, keagamaan, politik, ekonomi, dan berbagai isu-isu kebijakan penguasa. Contoh sastrawan Arab seperti Gibran, Najib, al-Raihani dan Husain Haikal, mereka memfokuskan dengan mengangkat isu-isu yang terjadi pada kondisi sosial, politik, keagamaan, dan budaya masyarakar Arab. Sejarah awal mazhab tajdi>d ini lahir, sejak masa kolonialisme Prancis yang dipimpin oleh Napolian Bonaparte, ekspedisi Napolion ke timur tengah, menyebabkan terjadinya pertemuan dua peradaban besar sehingga terjadi akulturasi budaya dari segala aspek, salah satunya sastra dan syair yang kemudian metode sastra Barat diadopsi ke dalam sastra Arab untuk diaplikasi dalam penyusunan syair. Lihat Syukri> Muhammad Iya>d, *al-Madha>hib al-Ada>biyyah wa al-Naqdiyah 'inda al-Arab wa al-Garbiyi>n* (Kuwait: A<'lam al-Ma'rifi, 2006), 15. Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab klasik dan Modern* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), 27. Adonis, *al-Thabit wa al-Mutah}awwil: Bah}th fi> al-I'bda>'i wa al-Ittiba>'i 'Inda al-Arab* (Beiru>t: Da>r al-Sa>qi>, 1993), 58.

[35]*Shi'r al-h}urr* adalah model syair yang bebas dari sistem qa>fiyah, wazn, dan prosodi-prosodi klasik yang mengikat, seperti yang telah dirumuskan oleh sastrawan Arab klasik dengan berpijak di atas disiplin ilmu aru>d, *Shi'r al-h}urr* secara bentuk lebih dekat dengan prosa. Ide dan konsep yang ditawarkan *shi'r al-h}urr* adalah "kebebasan" dalam sistem penyususnan syair, meskipun kebebasan tersebut, tidak bebas secara mutlak. Secara teoritis *shi'r al-h}urr* telah menjadi mapan dan digunakan dalam pembuatan syair-syair bebas. Ada tiga bentuk dalam sistem penyusunan syair bebas, *pertama*, syair yang hanya menggunakan satu bahr tertentu pada satu baris. *Kedua*, syair yang hanya berpijak pada satu *taf'i>la>t* (kaki sajak). *Ketiga*, syair yang secara mutlak terbebas dari prosodi, *wazn*, *qa>fiyah*, dan *taf'i>la>t* (kaki sajak). Lihat Sukron Kamil, *teori kritik sastra* (Jakarta: Raja Wali Press, 2009), 17.

[36]Muhsin J. al-Musawi, *Arabic Poetry Trajectories of modernity and tradition* (New York: Routledge, 2006), 5.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

digunakan sebagai pondasi normatif dalam memformulasikan grammar Arab dalam proses teorisasi terhadap pembakuan dan pembukuan ilmu nahwu.[37] Sedangkan sastrawan modern, seperti Adonis berpandangan bahwa syair yang menjadi ukuran (*mi'ya>r*/*standard*) adalah kekuatan ekspresi imajinasi (*khaya>l*) tujuan penyair (*ghard} al-sha>'ir*), emosi (*lat}a>'if*), subtansi (*lubu>b*), dan pesan syair (*fah}wal al-khit}a>b*), bukan kaidah bahasanya dan aturan formalnya. Terlebih syair berfungsi sebagai media dalam mentrasformasi ide dan gagasan baik dalam bentuk kritikan dan dukungan sesuai dengan tema yang diusung oleh setiap penyair.[38] Itu sebabnya, Adonis banyak mengkritik sastrawan klasik seperti Ibn Rashi>q, Qutaibah dan para sastrawan klasik lainya yang dinilai terlalu berlebihan dan kaku dalam memformulasikan kaidah syair. Pandangan mereka hanya terbatas pada aspek performa bahasa serta aturan kaidah bahasa sehingga mengabaikan unsur-unsur terpenting dalam syair. Pendapat Adonis di atas, apabila ditarik ke dalam konteks epistem dan konstruk ilmu nahwu dalam proses intinba>th dalil-dalil syair untuk membangun kaidah nahwu, tentu tidak relevan dan tertolak, dengan argumen; *pertama*, sistem ilmu nahwu sangat memperhatikan kaidah baku yang bersumber dari pola penyusunan syair, dengan terjamin validitas sumber periwayatannya dan diyakini kefasihan bahasanya. *Kedua*, para ulama nahwu sangat selektif dalam menggali sumber empiris syair yang terikat dengan waktu, khususnya pada periode klasik disebut juga asr al-ihtija>j yaitu masa berlakunya dan kebolehan dalam membangun argumen atau istidla>l yang telah ditetapkan dengan konsesus ulama nahwu. *ketiga*, pola syair klasik merupakan tahap awal yang dijadikan rujukan oleh penyair selanjutnya, sehingga menjadi refrensi untuk memformulasikan teori paling awal baik kaidah nahwu terlebih penyusunan syair periode generasi selanjutnya.

Perdebatan dan diskursus kebahasaan syair yang terjadi antara mazhab klasik dengan mazhab modern, tak pelak melahirkan mazhab ketiga yaitu mazhab moderat atau mazhab "*al-Tawassut*" seperti Abba>s Mahmu>d Aqqo>d yang berpandangan bahwa syair harus mengutamakan dua aspek sekaligus; yaitu bentuk bahasa berpijak di atas aturan kaidah nahwu dan isi/subtansi syair sebagai nilai cita rasa dari keindahan bahasa syair. Kehadiran mazhab moderat ini, untuk menjembatani serta mengakomodir dua pendapat yang bersebrangan, dengan menawarkan suatu gagasan dengan melestarikan konsep, metode, dan teori lama yang diwariskan ulama nahwu dan sastrawan klasik sambil menggabungkan konsepsi serta teori baru dengan cara menyeleksi (*al-Intiqa>'i*) dan memverifikasi (*al-Tahkyi>r/al-Istikhra>j*) agar dapat memperoleh metode yang paling baik dalam melihat syair secara objektif dan proporsional.[39] Dengan kata lain, mengadopsi metode dan teori baru tentang syair tanpa mengabaikan warisan klasik, paradigma yang ditawarkan mazhab moderat ini sangat relevan dengan istilah kaidah fiqh "al-muha>fazhatu ala> qadi>m al-sa>lih wa al-akhzhu bi al-jadi>d aslah" yakni melestarikan pemahaman lama yang sesuai/relevan, dan mengadopsi pemahaman baru yang paling terbaik.

Berdasarkan dari dua mazhab yang berseteru di atas, dapat disimpulkan bahwa orientasi syair sampai saat ini, telah banyak mengalami pergeseran dan perkembangan. Faktor pergeseran itu disebabkan adanya perbedaan pandangan mereka tentang definisi, fungsi, dan tujuan syair. Teori dan metode yang diaplikasikan dalam

[37] Ahmad Ma>hir al-Baqari>, *al-Shawa>hid al-Nah{wiyah* (Beirut: Da>r al-Ma'a>rif, 1987), 45.

[38] Adonis, *Di>wa>n al-Shi'r al-Arabi>* (Beiru>t: Da>r al-Madi> li al-Sthaqa>fah, 1996), J. III, 8.

[39] Naphtali Kinberg, *Studies in the Linguistic Structure of Classical Arabic* (Leiden: Brill, 2000), 21. Liht juga, P.M. Kurpershoek, *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia; Studies in Arabic Literature* (Leiden: Brill, 2005), 27.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

membaca produk syair, setidaknya turut mewarnai laju progresifitas dunia sastra sesuai konteks dan dinamika yang meliputinya, hal ini suatu keniscayaan sehingga syair telah mengalami pergeseran. Bagi mazhab klasik syair harus dilihat pada aspek struktur bahasanya dan menjadikannya sebagai pondasi dan sistem aturan dalam penyusunannya. Implikasinya agar syair dapat dijadikan argumen nahwu dalam membangun formulasi kaidah nahwu yang baku dan benar. Sementara mazhab modern lebih menekankan fungsi syair sebagai alat untuk mengekspresikan ide dan gagasan tanpa harus mengikuti sistem kaidah bahasa dan aturan penyusunan syair, tujuannya adalah untuk memberikan kebebasan dalam membuat karya syair sejalan dengan kondisi dan konteks zamannya. Dengan demikian para penyair tidak terperangkap pada kaidah formal dalam memproduksi syair, sehingga syair tidak kehilangan elan-vitalnya.

Difrensiasi Tradisi dan Sistem Transmisi dalam Penetapan Otentisitas Sumber Syair.

Sistem periwayatan syair dalam kaitannya dengan proses ihtija>j dan istishha>d berperan signifikan dalam upaya melegitimasi validitas dan legalitas dasar-dasar kaidah nahwu. Karena keabsahan suatu kaidah dikonstruksi melalui periwayatan yang berbasis pada sistem transmisi dan subtansi kebahasaan syair yang terpercaya dan terjamin keotentikan sumber-sumber syair. Periwayatan syair itu, harus berpijak pada sumber al-sima>‘i (*I‘tima>d ‘ala> al-Riwa>yah wa Lughawiyyah al-Shi‘r ‘an T{ari>q al-Sima>‘i*). Orientasi utamanya agar terbangun pondasi episteme nahwu yang objektif, akurat, dan empiris yang selanjutnya layak diadopsi sebagai sumber untuk kepentingan awal peletakan dan pembentukan (*t}aur al-wad}‘i wa al-takwi>n*) dalam penetapan formulasi kaidah nahwu secara baku.

Statemen di atas, sangat relevan dengan penjelasan yang dirumuskan oleh Abdul Qa>dir ibn Umar al-Bagda>di dalam sebuah formulasi nalar kaidah tentang urgensitas transmisi syair berikut: "*Anna Qubu>la al-Riwa>yah Mabniyun ‘ala> al-D{abt} wa al-Wuthu>q, wa ‘Itiba>r al-Qaul Mabniyun ‘ala> Ma‘rifatin wa La> D{a>‘a al-Lughah al-Arabiyyah wa al-Ih}a>t}atu bi Qawa>ni>ha>*", manipesto dari kaidah ini adalah suatu periwayatan dapat diterima apabila dikonstruksi berdasarkan atas kredibelitas dan validitas dari seorang perawi dan subtansi syair yang diriwayatkan. Sedangkan suatu ungkapan bahasa dibangun atas dasar keilmuan dan pengetahuan bukan dengan hilangnya aturan dan kaidah yang meliputi bahasa Arab.[40]

Dalam proses periwayatan syair, terdapat dua elemen penting yang tidak dapat dipisahkan, yaitu sistem periwayatan (*al-isna>d al-shi‘riyyah*) dan subtansi bahasa syair (*al-mutu>n al-shi‘riyyah*). Dua elemen itu, bagaikan dua mata uang yang tidak bisa dipisahkan, sebab keduanya saling menguatkan dan membutuhkan. Hal itu berdasarkan formulasi kaidah yang dibangun oleh al-Suyu>t}i: "*ittqa>nu al-Riwayah Yaltazimu ‘ala> ittqa>n al-Dira>yah*", validitas sebuah periwayatan harus berdasarkan atas validitas dirayah otentisitas bahasa.[41] Apabila memperhatikan kaidah ini, maka fungsi dan peran sistem periwayatan syair memiliki urgensitas dan signifikansi besar dalam upaya mengukur otentisitas dan standarisasi teori awal kaidah nahwu yang diformulasi oleh gramatologi nahwu baik aliran sarjana nahwu Basrah dan Kufa>h dalam menentukan kebenaran kaidah nahwu.[42] Sebab hal itu sangat erat

---

[40]Abdul Qa>dir ibn Umar al-Bagda>di, *Khaza>nah al-Adab wa Lubbun Luba>b Lisa>n al-Arab* (Kairo: al-Ami>riyyah Bu>la>q, 1953), J. I, 4.

[41]Jalaluddi>n Abdurrahman al-Suyu>ti>, *al-Iqtira>h} fi> Us{u>l al-Nahw* (Riya>d{: Wiza>rah al-Shu'u>n al-‘A<lamiyah, t.t), 20.

[42]Suatu keniscayaan terjadinya perbedaan mendasar antara dua mazhab besar baik ulama nahu Basrah dan Kufa>h tentang produk ijtiha>d kebahasaan yang mereka bangun mulai dari metode interpretasi unsur-unsur nahwu, paradigma us{u>l al-nahw seperti konsepsi al-Sima>‘i, al-Qiya>s, al-Istis{ha>b, dan al-Ijma>‘i, serta berbagai landasan bangunan ilmu nahwu lainnya. Hal itu dilatarbelakangi oleh berbagai faktor seperti:

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

kaitannya terhadap penelusuran dan aplikasi dari konsep istidla>l yang berpijak pada sumber syair, di samping harus tetap selektif dan konsisten berdasarkan dengan syarat-syarat yang menjadi konsesus mayoritas ahli nahwu.

Pada saat yang sama, ada sebagian pendapat sarjana nahwu yang lebih mengutamakan aspek matan atau subtansi dan struktur kebahasaan dari pada sistem periwayatan, yang itu diwakili oleh ulama nahwu mazhab Kufah>, seperti Ibn Jinni>, yang hendak melepaskan fenomena sumber kaidah nahwu hanya dibatasi oleh sistem periwayatan. Mengapa demikian, karena yang menjadi ukuran bagi ulama Kufa> adalah kualitas bahasa bukan seleksi sumber syair seperti periode, geografi, dan komunitas.[43] Hal itu berbeda dengan pandangan Mahdi> al-Mahkzu>mi>, meskipun mazhab Kufah> sebagian berpandangan demikian tidak berarti mereka mengabaikan sistem periwayatan sumber kaidah nahwu.

Pada level matan atau subtansi syair, mayoritas ulama nahwu sangat memperhatikan kualitas struktur kebahasaan syair tanpa mengabaikan otentisitas periwayatan. Setelah syair terbukti kebenarannya pada aspek subtansi kebahasaan, maka yang tidak kalah urgen dan krusial adalah sistem periwayatan syair. Tradisi transmisi syair dinilai sangat penting karena para ahli nahwu klasik khususnya pada periode awal peletakan dan pembentukan ilmu nahwu (*T{aur al-Wad}‘i wa al-Takwi>n*) banyak melegitimasi dan menjustifikasi kaidah nahwu yang dirumuskan, berpijak dan merujuk pada kalam Arab sebagai sumber yang dianggap terjaga validasnya. Apabila ditelusuri secara detail dari karya-karya ulama klasik tentang nahwu, dapat dipastikan hampir sembilan puluh persen sarjana nahwu menggunakan syair sebagi dali>l atau shawa>hid al-Shi‘riyah dalam membangun rumusan kaidah nahwu.[44]

Meskipun mayoritas ulama nahwu banyak menjadikan syair sebagai dalil nahwu, tentu ahli nahwu sangat selektif dan begitu disiplin ketika menerima sumber-sumber periwayatan syair. Dalam konteks transmisi syair, Toha Husain dan Tamma>m berpandangan bahwa proses periwayatan syair sangatlah penting sebab periwayatan dianggap sebagai sistem yang dapat menjamin terpeliharanya otentisitas dan validitas suatu periwayatan teks syair, apakah sumber tersebut dapat dijadikan sumber rujukan dalam memformulasikan kaidah nahwu dan layak diadopsi sebagai instrument dalam penyingkap kejelasan makna yang masih kabur.[45] Berdasarkan perspektif dua sarjana tersebut, maka sebagian ulama nahwu sangat selektif dan disiplin untuk memperoleh sumber periwayatan syair. Kriteria penilaian syair yang ditetapkan para ulama nahwu ada empat syarat di antaranya: pertama, perawi syair (*Ruwa>t al-Shi‘r*). *kedua*, Punggawa atau dedengkot Penyair (*Fuh}u>l al-Shu‘ara>’i*). *ketiga*, Kualitas struktur bahasa syair (*Qi>mah wa Mutu>n al-Shi‘r*). *keempat*, periode, wilayah, dan kabilah (*Z{amani>, Maka>ni> wa Qaba>ili>*).

Ada banyak perbedaan mendasar pada tradisi periwayatan syair dengan sumber-sumber periwayatan dalil nahwu lainnya

---

geografi, geopolitik, fanatisme primordial, metode dan episteme keilmuan. Faktor-faktor tersebut, sebagaimana yang diafirmasi berbagai persepektif, asumsi dan analisis dari sarjana modern seperti Ahmad Ami>n, al-Sinjirji>, Ibrahi>m Muhammad Naja dan Tammam Hassa>n. Untuk lebih jelas baca dan bandingkan masing-masing karya mereka; Ahmad Ami>n, *D{uha> al-Isla>m* (Beiru>t: Da>r al-Kita>b al-Araby, 2005), 468. Ibrahi>m Muhammad Naja, *al-Madhhab al-Nah}wi al-Baghda>di> Risa>lah al-Duktu>rah* (al-Qa>hirah: Da>r al-Hadi>th, 2008), 18-21. al-Sinjirji>, *al-Madhahib al-Nahwiyah fi> Daw’i al-Dira>sah al-Lughawiyah al-Hadithah* (Jiddah: Ja>mi’ah al-Faysaliyah, 1986), 102. Shauqi> D{haif, Tammam Hassa>n, *al-Us{u>l: Dira>sah Ibisti>mulujiyyah lil Fikr al-Lughawi ‘inda al-Arab al-Nah}w-Fiqh al-Lughah- al-Bala>ghah* (Kairo: ‘A<lam al-Kutub, 2000), 31-37.

[43]Uthma>n ibn Jinni> al-Mu>sili>, *al-Khas}a>’is}* (Kairo: Da>r al-Kutub, tt), J. I, 43. bandingkan dengan Yasmadi, *Konsep Us}u>l Nah}w Ibn Jinni>* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakrta, 2008), 20.

[45]Toha Husain, *Fi> al-Ada>b al-Ja>hili>* (Kairo: Fa>ru>q, 1925), 176.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

khususnya antara al-Qur’a>n dan al-Hadi>ts.[46] Diferensiasi sistem transmisi syair itu terlihat jelas pada aspek metode dan konsep dari proses transmisi antara sumber syair, al-Qur’a>n dan hadi>th. Perbedaan sistem transmisi syair, al-Qur’a>n dan al-Hadi>th meliputi mulai dari sanad atau mata rantai perawi/informan (*al-Isna>d wa al-Riwa>yah*), metode menerima dan menyampaikan suatu periwayatan (*Turuq al-Tahammul wa al-Ada>’i*), jumlah perawi pada setiap sanad (‘*Adadu al-Ruwa>d fi> al-Sanad*), mekanisme penilaian pada setiap perawi dalam sanad (*al-Jarh{ wa al-Ta‘di>l*), serta kriteria atau standarisasi ditolak dan diterima suatu periwatan syair (*Ma‘a>yi>r al-Qabu>l wa Mardu>d fi> Riwa>yati al-Shi‘r*), dan metode kritik subtansi atau matan syair (*Manhaj al-Naqd Mutu>n al-Shi‘r*) bagian paling signifikan dalam tradisi kritik sastra. Namun yang menjadi fokus pembahasan pada sub ini adalah hanya pada sistem periwayatan syair dan implikasinya terhadap otoritas syair sebagai dalil dalam perumusan kaidah nahwu.[47]

Proses verifikasi dan identifikasi sumber syair memiliki urgensitas signifikan untuk menggali informasi secara jelas tentang sistem dan metode periwayatan syair. Tradisi dalam sistem periwayatan syair pada masa klasik (periode ja>hiliyyah dan pra Islam), hanya menggunakan metode oral (*al-musha>faha*) atau hafalan (al-Hifz) dari pada tulis-menulis, hal ini dapat dipahami karena bangsa Arab dikenal dengan kaum “*al-ummi>*” yaitu komunitas yang belum mengenal sistem tulis-menulis. Nampaknya pandangan al-ummi> tersebut tidak tepat, apabila dikaitkan dengan proses transmisi syair yang notabennya produk sastra terpopuler di kalangan bangsa Arab sejak dahulu. Karena tradisi oral yang hanya terfokus dan mengandalkan kekuatan hafalan tersebut bertolak belakang dengan fakta sejarah dari perkembangan sastra Arab khususnya karya-karya syair. Demikian itu, diperkuat dengan lahirnya produk syair yang paling terkenal yang ditulis oleh dedengkot atau punggawanya para penyair (*fuh}u>l al-Shuara>‘i*).

Produk syair ini yang kemudian dikenal dengan “*al-muallaqa>t al-sab’a*” yang berarti tujuh produk syair yang digantung beserta para penyairnya. *Mu‘allaqa>t al-sab‘a* digantung pada tiap sisi kain penutup ka’bah (*kiswah*). Menurut al-Zauzani> sekaligus seorang pensyarah muallaqa>t al-sab’ah, bahwa syair itu ditulis dengan tinta emas yang merupakan syair terbaik dari semua penyair di kota Makkah pada saat itu.[48] Hal ini membuktikan bahwa tradisi tulis-menulis sudah ada sejak masa jahiliyya jauh sebelum islam datang.

Sistem hafalan melalui oral inilah yang menjadi tren/gaya paling popular dimiliki

[46] Adanya perbedaan sangat mendasar dan prinsip pada sistem periwayatan antara syair dan al-Qur‘a>n-hadi>th, hal itu dikarenakan adanya suatu perbedaan konsepsi antara ahli nahu dan ahli fiqh, ahli tafsir akan posisi dua sumber tersebut baik pada level fungsi dan peran. Apabila al-Qur’a>n dan al-Hadi>th punya dua fungsi sekaligus yaitu *pertama*, penetapan kaidah bahasa. *Kedua*, untuk melegitimasi ketetapan hukum, hal ini berarti bahwa dua sumber ini memiliki nilai tahr‘i>. Pandangan itu, diperkuat dengan pernyataan pakar dan seorang ulama hadi>th seperti Yahya> ibn Ma‘i>n: "السند من الدين" sanad atau periwayat itu termasuk perkara agama, begitu juga ucapan imam لولاالسندلقال ماشاء ماشاء. Sementara syair hanya sebagai alat penggungkap makna dan parameter penetapan kaidah nahwu, terlebih syair sering diasosiasikan sebagai perangkat ritual perdukunan. Oleh sebab itu, jumlah perawi, sistem penilaian dan tingkat kehati-hatian dalam menerima periwayatan dua sumber tersebut sangat berbeda. Di samping peran dan fungsi syair dan al-Qu‘a>n- hadi>th satu sisi berbeda. Apabila al-Qu‘a>n dan hadi>th berfungsi sebagai rumusan dan penetapan dasar-dasar normatif hukum Islam, sementara syair lebih menitik beratkan pada legalitas kaidah bahasa Arab. Lihat: Abdul Kari>m Jala>luddi> al-Suyu>ti>, *Tadri>b al-Ra>wi> fi> Sharh{ Taqri>b al-Nawa>wi>* (Kairo: Da>r al-Hadi>th, 2004), 30.

[47] Abdul Kari>m Jala>luddi> al-Suyu>ti>, *Tadri>b al-Ra>wi>*, 304. Muhammad I<ed, *al-Riwa>yah wa al-Istihha>d bi al-Lughah* (Kairo: A<’lam al-Kutub, 1976), 32. al-Bagda>di>, *al-Kifa>yah fi> I‘lm al-Riwa>yah* (Kairo: Da>r al-Hadith, tt), 47.

[48] al-Husain ibn Ahmad al-Zauzani>, *Sharh} al-Mu‘allaqa>t al-Sab‘a*, edt. Muhammad Fauzi> Hamzah (Kairo: Maktabah al-Ada>b, 2006), 4-5.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

oleh orang Arab untuk menjaga warisan intelektual (*legacy of intellectual*) dari satu generasi ke generasi lainnya. Namun pandangan di atas, berbeda dengan M. Mustafa> 'Az{ami, Krenkow, dan Na>sir al-Di>n al-Asad berdasarkan kajian sejarah dan analisis manuskrip yang bersumber data empirik tentang penelitian filologi yang mereka lakukan. Dari hasil penelitian mereka tentang manuskrip berisi syair-syair periode pra-Islam berkesimpulan bahwa aktivitas tulis-menulis telah ada sejak masa jahiliyah. Dengan demikan, tradisi tulis-menulis ini sudah berlangsung lama terbukti dengan banyaknya catatan syair, bahkan berbagai peristiwa telah direkam melalui tulisan yang dilakukan oleh setiap kabilah-kabilah Arab seperti: kejadian perang, kata-kata mutiara pujangga, dan serangkaian peristiwa penting dari berbagai momen berharga pada saat itu.[49] Orientasi utamanya adalah sebagai tindakan preventif dan upaya protektif untuk menghindari terjadi distorsi (*al-Tas}h}i>f wa al-Tah}ri>f*), missing link (*al-Intisa>b aw al-Intih}a>l bi Faqdu al-Ruwa>t*) dan pemalsuan-reduksi (*al-Nuqs}a>n wa al-Wad}'i*) khususnya pada aspek periwayatan dan subtansi syair.

Fungsi dan peran periwayatan syair memiliki implikasi signifikan terhadap terjaminnya otentisitas sumber syair. Di mana hal itu sangat erat kaitannya dengan konstruksi dan epistem dalam perumusan serta penetapan kaidah nahwu. Terjaganya otentisitas sumber syair dapat dibuktikan melalui proses periwayatan sebuah syair, apakah benar sumber syair itu dari ucapan penyair. Sebab dalam proses periwayatan syair ternyata banyak terjadi *intih}a>l*,[50] *intisa>b*,[51] dan *tas}hi>f*[52] baik dari aspek jumlah jalur perawi, varian redaksi pada lafaz syair dan ragam periwayatan terjadi dalam syair. Maka dengan masifnya sistem periwayatan yang diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya baik dengan metode hafalan dan tulisan, mampu menjaga bahkan menjamin keterjagaan akan otentisitas sumber syair yang diterima sampai saat ini.

Bertolak dari paparan di atas, tampak bahwa sistem periwayatan syair telah mendorong para ulama nahwu dan linguis Arab untuk lebih selektif dan berhati-hati dalam menerima dan menyampaikan (*tah}ammul wa al-ada'*) syair yang akan dijadikan dalil dalam penetapan legalitas kaidah nahwu. Upaya tersebut sangat tampak pada sikap Si>bawayh yang tidak mudah menerima periwayatan syair, kecuali setelah melakukan penelusuran terhadap sumber-sumber syair baik pada aspek perawinya, penyairnya dan matan atau subtansi syair. Demikian itu, terbukti dalam karyanya al-Kita>b, bahwa dari seribu lima puluh syair yang diadopsi untuk dijadikan dalil nahwu hanya terdapat lima puluh syair yang tidak tercantum penyairnya atau tidak diketahui siapa pemilik syairnya. Dengan demikian, para ulama nahwu memetakan dalam upaya verifikasi dan menyeleksi sumber

---

[49]M. Mustafa> 'Az{ami, *Studies in Early Hadi>th Literature* terj. Ali Mustafa Yaqub (Amerika: Indianapolis, 1978), 76. Lebih jelas baca: Krenkow, The *Use of Writing For The Preservation of Ancient Arabic Poetry* (New York: Camgridge, 1922), 68. Bandingkan dengan karya: Na>sir al-Di>n al-Asad, *Mas}a>dir al-Shi'r al-Ja>hili* (Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1962), 107-133.

[50]*Intih}a>l* berarti penjiblakan atau plagiat, dalam tradisi periwayatan syair yang banyak terjadi di kalangan para pujangga Arab praktek plagiat. Yaitu melakukan plagiarism pada subtansi syair yang diambil dari pengarang syair tanpa mencantumkan penyair, rujukan kitab, dan periode penyair. *Ittijaha>t al-Shi'r al-'Arabi> al-Mua'a>s}ir* (Kuwait: al-Majlis al-Wathani> al-Thaqa>fi>, 1978), J. I, 21.

[51]*Intisa>b* adalah suatu penyenderan sebuah karya syair yang sesungguhnya bukan penyair aslinya. Tujuannya agar syair tersebut tidak mengalami pendistorsian dan pengakuan dari penyair lainya. Intisa>b ini secara umum sering terdapat pada karya-karya sastra yang tidak diketahui penyairnya serta sumber yang rujukan aslinya. Ihsa> 'Abbas, *Ittijaha>t al-Shi'r al-'Arabi> al-Mua'a>s}ir*, 21.

[52]*Tas}h}i>f* berarti pemalsuan pada redaksi syair yang sering terjadi pemalsuan atau distorsi dari makna yang semestinya lengkap. Oleh sebab adanya *tas}h}i>f*, maka matanya atau redaksinya berkurang bahkan tidak jarang hilang. Bahkan tidak jarang *tas}h}i>f* dalam periwayan syair diubah matanya secara sengaja, sehingga terjadi pengkaburan makna yang menghilangkan subtansi yang menjadi inti pemahaman dari pengarang aslinya. *Ittijaha>t al-Shi'r al-'Arabi> al-Mua'a>s}ir*, 22.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

syair kepada tiga aspek, di antaranya seleksi wilayah, kabilah dan periode.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan mendasar sistem periwayatan syair yang dijadikan standarisasi oleh setiap mazhab nahwu dan linguis Arab yang bervariasi sesuai dengan tingkatan masing-masing syair dan periode penyair. Menurut mayoritas mazhab Basrah, untuk menjadikan kalam Arab sebagai dalil nahwu baik yang dalil *manqu>l* dan *ma'qu>l* harus benar-benar selektif dan memenuhi standar ketat yang menjadi konsesus aliran Basrah. Sementara mazhab Kufa>h, tidak begitu selektif dan lebih mempermudah ketika menerima dalil yang berbentuk kalam Arab baik syair atau prosa. Dengan demikian, dalam aliran mazhab Kufa>h telah terjadi perluasan sistem dalam mengadopsi dalil nahwu, sehingga ada perbedaan yang mendasar anatara mazhab nahwu Basrah dan mazhab nahwu Kufa>h.

Dominansi Syair Dalam Perumusan Kaidah Nahwu: Analisi Formulasi Nalar Linguistik Sibawayhi

Konsep *Al-'Umdah* (pokok kalimat)

Ulasan nalar linguitik Shibawayhi berikut berdasarkan alanisis penulis terhadap pola perumusan yang diadopsi dari otoritas syair-syair yang bersumber secara valid. Pertama, pmbahasan *'Umdah*[53] adalah rukun yang harus ada pada setiap struktur kalimat dalam bahasa Arab (*jumlah al-mufi>dah*), sebab itu *'umdah* tidak boleh diabaikan kecuali ada argumen yang membenarkan. Dalam kalimat bahasa Arab, 'umdah terdiri dari dua macam yaitu; *musnad ilaih* (subjek) dan *musnad* (informasi). *Musnad ilaih* berarti sesuatu yang disandarkan dengan sesuatu yang lain. Dengan demikian musnad ilaih juga disebut mah{ku>m 'alaih karena punya konsekuensi hukum.[54]

Sejalan dengan penjelasan di atas, dalam konteks 'umdah (pokok kalimat) Si>bawayh telah menjelaskan secara komprehensif dan mendalam pada setiap tema-tema dalam membangun rumusan kaidah nahwu yang termuat dalam al-Kita>b-nya. Sumber primer dan prinsip metodelogis dalam merumuskan legalitas kaidah nahwu semuanya dibangun dan dilegitimasi oleh bait-bait syair yang diadopsi Si>bawayh. Dengan demikian, proses teorisasi dan abstraksi kaidah nahwu yang ia rumuskan tidak terlepas dari sumber normatif dalil syair itu sendiri. Sebagaimana telah dipaparkan poin-poin yang terkait dengan konsep *al-'umdah*, berikut aplikasi metode dalam rumusan kaidah-kaidah nahwu yang dikonstruksi oleh Si>bwayh melalui sumber syair:

Pembahasan tentang *dhikr* (menyebutkan) *musnad ilaih* dengan tujuan *ziya>dah taqri>r* atau *ta'ki>d* (menambah kepastian, penekanan, penguatan) sejalan dengan tema-tema yang dikemukakan di awal berkaitan kasus tersebut, maka Si>bawayh memuatnya dalam bab " باب نون الثقيلة و الخفيفة". Al-Khali>l menilai bahwa *nu>n thaqi>lah* dan *nu>n khafi>fah* punya fungsi yang sama yaitu apabila kedua tersebut menyertai dalam suatu *fi'il*, maka tujuannya mengandung arti penekanan, kepastian, dan penguatan.[55] Dalam kaitan dengan rumusan kaidah yang bers}ifat *ta'ki>d thaqi>lah*, Si>bawayh berargumen dengan syair bersumber dari Labi>d:

فَلَتَصْلِقَنَّ بَنِى ضَبِيْنَةَ صَلْقَةً # تُلْصِقْنَهُمْ بِخَوَالِفِ الْأَطْنَابِ[56]

[53]*'umdah* yang berarti tiang atau pondasi dasar yang diibaratkan dalam konteks kalimat sebagai pokok, inti atau subtansi. Oleh sebab itu, *'umdah* merupakan pokok kalimat yang terdiri dari susunan kata terdapat pada *mah}al*-nya yang harus disebutkan, hal demikian agar dapat dipahami pesan dari setiap tujuan pembicara. Lihat 'Ali> Rid}a>, *Marja' fi> al-Lughah al-'Arabiyyah Nah}waha> wa Sharfaha>* (Beiru>t: Da>r al-Fikr, 2004), 21.

[54]Mustafa> al-Ghala>yaini>, *Jami'u al-Duru>s al-'Arabiyyah Mausu>'atu fi> Thala>tha A'jza>* (Beiru>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), J. II, 164.

[55]Sibawayh, *al-Kita>b*. J.III, 510.

[56]Si>bawayh, *al-Kita>b*, J.III, 512.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

Bait syair ini, menjelaskan rumusan kaidah nahwu berkaitan dengan ta’kid thaqi>lah. Menurut Si>bawayh wajh sha>hid yang terdapat pada bait syair tersebut, menerangkan tentang *ta’kid thaqi>lah* yang terdiri dari kata “فَلَتَصْلِقَنّ”. Sementara akhir katanya *mabni> li fath}* yang bers}ifat statis dengan jabatan akhir katanya *nas}b* karena bersambung dengan *nu>n tauki>d thaqi>lah*. Di samping itu, bahwa kata “فَلَتَصْلِقَنّ” sebagai *musnad ilaih* yang terletak di awal struktur bait syair untuk menunjukkan penyebutan *musnad ilaih* secara jelas yang dalam kaitannya dengan *nu>n ta’ki>d al-thaqi>lah*.

Sementara bait syair kedua ini, masih dalam pembahasan mengenai *musnad ilaih* yang disebutkan hubungannya dengan *nu>n ta’ki>d khafi>fah*. Dalam rumusan kaidah nahwu berkaitan dengan *nu>n ta’ki>d khafi>fah*, maka Si>bawayh membangun rumusannya berdasarkan syair yang bersumber dari ‘Auf ibn ‘At}iyyah al-Khar‘i sebagai berikut:

فمَهْمَا تَشَأْ مِنْهُ فَزَارَةُ تُعْطِكُمْ # وَمَهْمَا تَشَأْ مِنْهُ
فَزَارَةُ تَمْنَعَا[57]

Rumusan kaidah nahwu yang hendak dikemukakan oleh Si>bawayh melalui syair ini adalah tentang jawa>b shart} atau setelah adat (huruf shart} seperti: إن، إذا مهما dan lain sebagainya) yang tidak disertai dengan hurf “ما” *za>idah* (tambahan) akan tetapi menunjukkan *ta’kid khafi>fah*. Adapun wajh sha>hid yang terdapat pada bait syair di atas, menurut Si>bawayh terdiri dari kata “تَمْنَعَا” yang jabatan akhir katanya bers}ifat mabni li nas}b (kedudukan statis fath}a). Sebab ia berkaitan dengan *nu>n ta’ki>d khafifah* yang juga sebagai jawa>b shart} dari pada huruf shart} yaitu “مَهْمَا” yang terletak posisi katanya di awal kalimat. Namun *nu>n ta’ki>d khafi>fah* pada syair tersebut dihapus *nu>n ta’ki>d*-nya, hal demikian disebabkan oleh sebelumnya terdapat alif wakaf, akan tetapi asalnya “تَمْنَعَنْ” hal demikian menurut Si>bawayh boleh saja dan tidak menghilangkan fungsi hukumnya sebagai *nu>n ta’ki>d*.

Pembahasan berikutnya tentang penyebutan (*dhikr*) musnad ilaih yang berkaitan dengan *ta‘ajjub,* untuk tujuan *ta‘z}i>m* (penghormatan), *madh* (pujian)*,* dan *dhamm* (cacian). Si>bawayh membahasnya pada bab “ ما ينتصب على التعظيم والمدح” (suatu yang menjadikan nasb, dengan tujuan penghormatan dan pujian). Rumusan kaidah nahwu yang Si>bawayh bangun berkaitan dengan kasus tersebut, maka ia berdalil dengan syair yang bersumber dari Dhu> al-Rimmah:

لَقَدْ حَمَلَتْ قَيْسُ بنُ عَيْلَان حَرْبَهَا # عَلَى مُسْتَقِلٍّ
لِلنَّوَائِبِ وَ الحَرْبِ
أَخَاهَا إِذَا كَانَتْ غِضَابًا سَمَا لَهَا # عَلَى كُلِّ حَالِ
مِنْ ذَلُوْلٍ وَ مِنْ صَعْبِ[58]

Struktur bait syair di atas, menjelaskan rumusan kaidah nahwu berkaitan dengan suatu yang menas}abkan dengan tujuan pujian atau penghormatan. Dalam pandangan Si>bawayh, wajh sha>hid yang terdapat pada bait syair tersebut adalah kata “أَخَاهَا” yang mana jabatan akhir katanya *mans}u>b* dengan alamt *i‘rab*-nya alif, karena termasuk salah satu *asma> al-khamsah*. Kata “أَخَاهَا” sebagai yang dikhususkan untuk mendapat pujian (*madh} wa thana>’i*). al-Khali>l dan Si>bawayh mengafirmasi bahwa posisi “أَخَاهَا” menjadi nas}b rangkaian dari struktur kalimat *ibtida>’i*, yang mana subjek atau mutakallim tidak bertujuan memberi tahu perihal “أَخَاهَا”, akan tetapi lawan bicara telah mengetahui seperti mutkallim.

Penjelasan tentang al-hazf (penghapusan) untuk tujuan memperjelas. Dalam kaitan dengan bab “جرى مجرى الفاعل الذى يتعدى فعله إلى مفعولين” (*fa>‘il* atau subjek yang jenis kata kerjanya membutuhkan dua objek). Si>bawayh membangun rumusan kaidah hazf tersebut berhubungan dengan *mud}a>f ilaih* yang dihapus sebab sudah jelas secara makna>. Sejalan dengan rumusan tersebut, Si>bawayh berpijak dengan syair yang

---

[57]Sibawayh, *al-Kita>b*, J.III, 515.

[58]Si>bawayh, *al-Kita>b*, J.II, 75.

bersumber dari al-Farazdaq yang berbunyi sebagai berikut ini:

يَا مَنْ رَأَى عَارِضًا أُسَرُّ بِهِ # بَيْنَ ذِرَاعَيْ وجَبْهَةِ الأَسَدِ[59]

Rumusan kaidah nahwu yang hendak dibangun berdasarkan syair di atas adalah berkaitan dengan hazf atau menghilangkan dua *ism* yang sebenarnya asal kedua *ism* tersebut terdiri dari *mud}a>f ilaih*. Adapun wajh sha>hid yang terdiri dari bait syair di atas, menurut Si>bawayh terdapat pada kata "جَبْهَةِ" yang jabatan akhirnya *majru>r* sebab kata itu sebagai *mud}a>f ilaih* pertama yang dihapus karena tidak membutuhkannya. Dengan demikian ketika *mud}a>f ilaih* pertama dihapus, maka menjadikan *mud}a>f ilaih* kedua sebagai ism yang z}a>hir, oleh sebab itu muda>f dan *mud}a>f ilaih* dirubah posisinya mengingat struktur tersebut untuk tujuan menjelaskan. Namun struktur asli bait syair tersebut pada dasarnya tersusun adalah " بَيْنَ ذِرَاعَيْ الأَسَدِ وجَبْهَتِهِ".

Adapun varian kalimat *'umdah* dalam konteks *al-ma'rifah* (hal-hal tertentu yang sudah jelas). Di antara poin-poin yang berhubungan dengan *d{ami>r* (kata ganti), *alif*, *lam*, *id}a>fah*, dan *nida>*. Misalnya *id}a>fah* dan *nida>* untuk menjelaskan tujuan tertentu, Si>bawayh menjelaskan rumusan kaidah tersebut dalam bab " ما تضيف إليه و يكون مضافا إليك قبل المضاف إليه" (suatu yang menyandarkan kepadanya dan menjadi mud}a>f kepada kamu sebelum mud}a>f kepadanya). Rumusan kaidah nahwu dalam kasus id}a>fah dan nida>, Si>bawayh berdalil dengan syair yang bersumber dari Qais ibn Zari>h} sebagai berikut:

تَكَنَّفَنِي الوَشَاةُ فَأَزْعَجُوْنِي # فَيَا لَلنَّاسِ لِلْوَاشِي المُطَاعِ..![60]

Berpijak pada bait syair di atas, rumusan kaidah nahwu yang hendak dibangun oleh Si>bawayh berhubungan dengan tema *muna>dah al-mud}a>f* (yang dipanggil sebab sebagai kata majmuk). Dalam pandangan Si>bawayh yang menjadi wajh sha>hid dalam struktur bait syair di atas adalah terdiri dari kata "فَيَا لَلنَّاس" yang mana posisi akhirnya *majru>r* dikarenakan terdapat *harf jarr la>m ta'ki>d muna>da>* yang jabatannya *mans}u>b* yang disandarkan kepada kata setelahnya yaitu "النَّاس" sebagai *ism muna>di>* yang kedudukanya majrur secara lafaz, namun menempati kedudukan nasab karena *harf nida>*. Tujuannya adalah memohon pertolongan karena mengandung makna dengan tujuan tersebut atau disebut "نداء للاستغاثه".

Pembahasan masih dalam konteks 'umdah berkaitan dengan *Isha>ra>t* atau penunjuk (ذ) dan *harf tanbi>h* seperti (ألا، أما، ها، يا), yang pada umumnya terletak di awal kala>m atau di tengah kalimat. Tujuannya adalah meminta perhatian kepada audien baik dalam keadaan jarak dekat dan jauh. Sejalan dengan kaidah tersebut, Si>bawayh memaparkannya dalam bab "الحروف ينبه بها المدعو" (varian huruf yang meminta perhatian terhadap orang yang diseruh). Huruf tanbih ini dalam konteks perumusan kaidah nahwu masuk ke dalam empat bagian di antaranya: a. *asma>'i isha>ra>t* menunjukkan arti dekat, b. kata ganti dengan kedudukan rafa', c. kata kerja lampau disertai dengan (قد), d. huruf أىّ setelahnya nida>. Adapun rumusan kaidah nahwu berkaitan dengan *asma>'i isha>ra>t* yang menunjukkan arti dekat. Si>bawayh berargumen dengan syair yang bersumber dari 'Imra>n ibn H{it}a>n berikut:

فَهَا أَنَا تَائِبٌ مِنْ حُبِّ لَيْلَى # فَمَا لَكَ كُلَّمَا ذُكِرَتْ تَذُوْبُ[61]

Struktur bait syait di atas, menjelaskan rumusan kaidah nahwu kaitannya dengan ism isha>rah disertai dengan kata ganti posisinya *marfu>'*. Sejalan dengan kaidah tersebut, wajh sha>hid pada bait syair menurut Si>bawayh terdiri dari kata "فَهَا أَنَا" yang kedudukan akhirnya *marfu>'* sebab bersambung dengan d}ami>r munfasil yaitu "أنا" posisinya terletak di awal

---

[59]Si>bawayh, *al-Kita>b*, J.I, 180.
[60]Si>bawayh, *al-Kita>b*, J. II, 216.
[61]Si>bawayh, *al-Kita>b*, J. II, 218.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

kalimat. Demikian itu, untuk tujuan memberi perhatian kepada pendengar atau lawan bicara agar dapat diperhatikan.

Sementara pembahasan rumusan kaidah nahwu tentang ism *isha>ra>t* berkaitan dengan *nida>* untuk tujuan mengajak, memperingati atau memberi perhatian kepada lawan bicara, baik posisinya ism *isha>rat*-nya terletak di awal dan di tengah kalimat. Maka Si>bawayh berargumen dengan syair yang bersumber dari Imra>m ibn H{at}a>n berikut ini:

يَا لَعْنَةُ اللهِ وَالْأَقْدَامِ كُلِّهِمَ # وَالصَالحِيْنَ عَلَى سَمْعَانَ مِنْ جَارِ[62]

Rumusan kaidah nahwu yang hendak dijelaskan dalam struktur bait syair di atas, tentang ism *isha>ra>t* yang diawali kalimatnya dengan huruf nida yang berfungsi sebagai *harf tanbi>h* (mengingat). Adapun wajh sha>hid yang terdapat pada bait syair tersebut dihapus yaitu yang terletak di awal kata "يَا لَعْنَةُ اللهِ". Dalam pandangan Si>bawayh bahwa kata yang dihilangkan itu takdirnya adalah "يا قوم أم يا هؤلاء" yang merupakan wajh sha>hid diwakili oleh "حذف المدعو للدلالة على النداء". Adapun jabatan akhir kata "يَا لَعْنَةُ اللهِ" adalah marfu>' sebab ia sebagai mubtada, sementara khabarnya *jarr majru>r* yaitu "عَلَى سَمْعَانَ". Adapun tujuan *harf nida>* yang berfungsi sebagai tanbi>h adalah untuk memberikan teguran kepada audiens atau *mad'u>* yang terletak di awal kalimat.

Pada pembahasan bab ما جرى فى الإستفهام من أسماء الفاعلين والمفعولين مجرى الفعل, Si>bawayh berpandangan bahwa *s}ifat mushabbah bi ism fa>'il* dapat berfungsi layaknya *fa'il*, yaitu me-*rafa'*-kan *fa>'il* dan me-*nas}b*-kan *maf'u>l*-nya seperti syair yang bersumber dari 'Amru> ibn Ah}mar berikut ini:

أَوْ مِسْحَلٌ شَنِجٌ عِضَادَةَ شَمْحَجٍ # بِسَرَاتِهِ نَدَبٌ لَهَا وَ كُلُوْمُ[63]

Bait syair di atas, terdapat kata "شَنِجٌ" merupakan wajd sha>hid sebagai representasi *s}ifat mushabbah bi ism fa>'il*, yang ber-'amal sama dengan fi'il yaitu menas}b-kan maf'u>l yang terletak pada kata "عِضَادَةَ شَمْحَجٍ", yang mana posisi akhir katanya mans}u>b sebab maf'u>l bihi. Menurut Si>bawayh pada struktur bait syair tersebut merupakan rumusan akan kebolehan *s}ifat mushabbah bi ism fa>'il* yang berfungsi sama seperti *fi'il*. Dengan demikian, dalil syair di atas membuktikan bahwa kata tersebut ber-'amal layaknya seperti *fi'il al-muta'addi>* yang membutuhkan *maf'u>l*-nya. Demikian juga berlaku pada *ism-ism* yang menggunakan *siyagh muba>laghah* seperti: رحيم، عليم، سميع dan lain-lainnya. Dalam pandangan Si>bawayh *ism muba>lagha* tersebut dapat berfungsi seperti *fi'il muta'addi* pada umumnya, yaitu me-*nas}ab*-kan *maf'u>l*-nya seperti contoh kalimat berikut ini: هذا رحيم زيدا (inilah orang sangat menyayangi), هذا سميعٌ كلامَك (inilah orang yang benar-benar mendengarkan ucapan kamu). Kata "زيدا" dan "كلامك" posisi jabatan akhir katanya menjadi *mans}u>b*, karena dianggap *maf'u>l bih* dari s}ifat mubalaghah *bi ism al-fa>'il* yang berfungsi sebagai *fi'il* yang membutuhkan *maf'u>l*. Begitu juga beberapa syair yang bersumber dari T{arfa berikut ini:

ثُمَّ زَادُوْ أَنَّهُمْ فِى قَوْمِهِمْ # غُفُرٌ ذَنْبَهُمُ غَيْرُ فُجُرْ[64]

Syair tersebut dijadikan sebagai dalil oleh Si>bawayh dalam merumuskan kaidah nahwu yang berkaitan dengan *ism mas}dar ya'mal bi al-'amal al-fi'il*, yaitu ism mas}dar yang berfungsi layaknya seperti *fi'il muta'ddi>* dengan menas}abkan *maf'u>l*-nya. Adapun wajh sha>hid dalam struktur syair di atas, terdiri dari kata "غفر" merupakan *ism mas}dar* yang ber-'amal seperti *fi'il* yang posisi akhir katanya *rafa'* merupakan *s}ifat mushabbah bi ism al-fa>'il*. Sedangkan fungsi *ism mas}dar* pada struktur syair tersebut menas}abkan kata "ذنبهم" sebagai *maf'u>l* atau objek yang jabatan katanya *mans}u>b*. Berdasarkan kaidah tersebut, dapat dismpulkan bahwa ism mas}dar juga dapat berfungsi seperti *fi'il*

[62]Si>bawayh, *al-Kita>b*, J.II, 219.
[63]Si>bawayh, *al-Kita>b*, J.I, 112.
[64]Si>bawayh, *al-Kita>b*, J. I, 113.

atau kata kerja karena dapat menas}bkan *maf'u>l*-nya. Dalam konteks kalimat yang sederhana, dapat dijelaskan oleh kalimat berikut: " مُنِعَ الأَخذُ قَلَمَهُ عَلَى المَكْتَبِ" (dilarang mengambil pena di atas meja).

Adapun pada syair ketiga yang masih dalam konteks kaidah nahwu yang berkaitan dengan *ism mas}dar* yang ber-'amal seperti *fi'il*. Sebagaimana syair yang bersumber dari Sa>'idah ibn Juayyah berikut:

حَذِرٌ أُمُوْرًا لَا تُخَافُ وأَمِنٌ # مَا لَيْسَ مُنْجِيَهُ مِنَ الأَقْدَارِ[65]

Bait syair di atas, menjelaskan formulasi kaidah nahwu tentang *s}ifat mushabbah bi ism fa>'il*, wajh sha>hid yang terdapat pada struktur bait syair tersebut terdiri dari kata "حَذِرٌ أُمُوْرًا" merupakan s}ifat mushabbah yang berfungsi seperti *fi'il muta'addi*> yaitu me-nas}abkan maf'u>l-nya, yang terdiri dari kata "أُمُوْرًا" jabatan akhir kata umu>ran tersebut mans}u>b sebab berkaitan dengan *ism mushabbah bi sifa>t al-fa>'il* yang ber-'amal seperti *fi'il*, dengan demikian membutuhkan *maf'u>l*-nya. Dari tiga dalil syair yang diadopsi oleh Si>bawayh tersebut, dapat dismpulan bahwa kebolehan akan *ism mas}dar ya'mal bi al-'amal al-fi'il* (ism masdar yang berfungsi layaknya seperti kata kerja yang membutuhkan objek) dan *s}ifat mushabbah bi ism fa>'il* (suatu *s}ifat ism masdar* yang menyerupai kedudukan *fa>'il*/subjek berfungsi seperti kata kerja/*fi'il*).

Eksplanasi di atas, hanya sebagian kecil dari formulasi nalar kaidah nahwu yang dikonstruk oleh Sibawayhi dalam mengadopsi dalil syair. Sesunggunya, masih banyak tema-tema yang meliputi berbagai varian objek kajian nahwu masih begitu luas, namun penulis hanya menampilkan sedikit dari tema nahwu yang diperoleh dari karya Sibawayhi. Demikian ulasan dan analisis singkat tentang formulasi nalar linguistik Sibawayhi dalam penggunaan otoritas syair dalam melegitimasi rumusan kaidah nahwu.

KESIMPULAN

Konklusi artikel ini mengetengahkan bahwa paradigma linguistik para gramatologi semisal Sibawayhi dalam konteks rumusan kaidah nahwu, didasari atas pandangan objektif yang berporos pada fenomena syair berbasis data empiris. Kesimpulan ini menunjukkan bahwa trend nalar linguitik Sibawayhi menggambarkan prototype berpikir antropo lingustik-sentrik. Kesimpulan penulis ini, didasari atas dominasi penggunaan prefensi dalil syair yang berakar dari dialektika budaya verbal masyarakat Arab, lebih diutamakan dibandingkan dengan dalil al-Qur'a>n dan H{adi>th.

Proses awal peletakan dan pembentukan kaidah nahwu (*t}aur al-wad}'i wa al-takwi>n*), membuktikan bahwa mayoritas ahli nahwu lebih banyak mengadopsi dalil syair yang bersumber dari masyarakat Arab pra-Islam. Tipologi bahasa syair pra-Islam dinilai masih terjaga dan belum terkontaminasi *lah}n* (distorsi dalam berbahasa), di samping karakteristik struktur bahasanya indah dan konsistem dengan menjaga kaidah formal. Struktur bahasa syair tidak mengabaikan makna sebagai pesan filosofis sekaligus ruh dan identitas syair itu sendiri. Oleh sebab itu, Semakin terjaga kualitas kefasihan bahasa syair, maka semakin otoritatif untuk diadopsi sebagai sumber dalil dalam upaya formulasi kaidah nahwu.

Terbangunnya kaidah nahwu berakar dari penomena dialektika budaya verbal bangsa Arab yang dinilai sangat empiris dan faktual secara historis. Produk syair ditransmisi berbasis oral dengan metode *sima>'*, selanjutnya didistribusi melalui komunitas ke berbagai kabilah-kabilah Arab yang lainnya, sehingga ekspansi syair tersebar luas ke berbagai wilayah Arab. Di samping itu, mayoritas para penyairnya (*Fuh}u>l al-Shu'ara>i*) ketika menyusun struktur syair berpijak pada epistimologi ilmu *'aru>d}* (metris), meskipun diakui epistem ilmu *'aru>d}*

[65] Si>bawayh, *al-Kita>b*, J. I, 113.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

belum tersusun secara utuh, namun dengan teori *sali>qah al-lughawiyyah* (kopetensi natural berbahasa) menjadi modal awal bahwa dalil syair yang bersumber dari mereka, memiliki kualitas bahasa Arab yang tinggi dan masih terjaga orisinalitasnya.

REFERENSI

Abdul Aziz, Muhammad Hasan. *al-Qiya>s fi al-Lugha*. Kairo: Da>r al-Kutub, 2000.

Abdurrahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2001.

Abu> Zaid, Nasr Ha>mid. *Mafhu>m al-Nas{s{: Dirasa fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*. Kairo: al-Ha'ah al-Misriyah al-A<mmah li al-Kita>b, 1998.

Adonis,*al-Tha>bit wa al-Mutah}awwil: Bah}th fi> al-I'bda>'i wa al-Ittiba>'i 'Inda al-Arab*. Beiru>t: Da>r al-Sa>qi>, 1993.

---------. *Di>wa>n al-Shi'r al-Arabi>*. Beiru>t: Da>r al-Mad}i> li al-Thaqa>fah, 1996.

Allamah, Tallah. *al-Nah}w al-Araby Fi> al-Madrasatay al-Bas}rah wa al-Ku>fah*. Bayru>t: Da>r al-Kutub al-Lubna>n, 1993.

Ami>n, Ahmad. *Fajr al-Isla>m*. Beiru>t: Da>r al-Kutub al-Arabi>, 2005.

Andrews, Richard. *Teaching and Learning in English and the Language Arts*. New York: Routledge, 2011.

al-Afghani, Said. *Min Ta>ri>kh al-Nah}w al-Araby*. Beirut: al-Ja>miah al-Lubnaniah, t.t.

al-Asfaha>ni, Ra>ghif. *al-Mufrada>t fi> Ghari>b al-Qur'a>n*. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1990.

al-Anba>ri, Abu> al-Baraka>t*. al-Ins}a>f Fi> Masa>il al-Khila>f baina al-Ku>fiyyi>n wa al-Bashariyyi>n.* Kairo: Maktabah al-Kha>riji, 2002.

al-Ansa>ri>, Ahmad Makki>. *Si>bawayh wa al-Qira'a>t*. Kairo: Da>r al-Syhuru>q, t.t.

Auzu>n, Zakariyah. *Jina>yah Si>bawayh: al-Rafd}u al-Ta>m Lima> fi> al-Nah}w min al-Auha>m*. Beirut: Riya>d al-Rayyes, 2002.

Bernards, Monique. *Establishing a Reputation: The Reception of the al-Kita>b Sibawayh*. Diss: Univ. of Nijmegen, 1993.

Baalbaki, Ramzi. *The Legacy of the Kitāb Sībawayhi's Analytical Methods within the Context of the Arabic Grammatical Theory*. Leiden: Koninklijke Brill Nv, 2008.

Badawi>, Ahmad Ahmad. *Si>bawayh Ima>m al-Nuha>t*. Mesir: Maktabah Nahdah, t.t.

al-Barka>wi, Abdu al-Fata>h. *al-Fus}ha> wa Lahja>tiha> Dira>sah Ta>rikhi>yah Muqa>ranah*. Kairo: Dar al-Kutub, 1983.

al-Badi>'i Muhammad, Nazm Abdu. *Fi> al-Naqd al-Adabi>*. Kairo: Jami'ah al-Azhar, 2002.

al-Baqari>, Ahmad Ma>hir. *al-Shawa>hid al-Nah}wiyah* Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1987.

Brocklmann, Carl. *Ta>ri>kh al-Adab al-Arabi>*, terj. Abdul Hali>m al-Naja>r. Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1956.

Chejne, Anwar. G. *The Arabic Language Ist Role In History*. Amerika: University of Minnesota, 1969.

Carter*,* M.G. *Sībawayhi and Early Arabic Grammatical Theory,* edt. Amal Elesha Marogy. New York: Cambridge of University, 2012.

----------------.*Study of Si>bawayhi's Principles of Grammatical*

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

Analysis. New York: Univ. of Oxford, 1968.

D{aif, Shauqi. *al-Fannu wa Madha>hibuhu Fi> al-Shi'r al-Araby*. Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1989.

-----------------. *Funu>n al-Ada>b al-Arabi>*: *al-Fann al-Ta'li>mi> al-Naqd*. Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1984.

Doson, R. *Sociolinguistics*. London: Cambridge of University Press, 1980.

al-Faisal, Abdul al-Azi>z ibn Muhammad. *al-Ada>b al-Arabi> wa Ta>ri>khuhu*. Riya>d: Mamlakah al-Arabiyah, 1405 H.

Fajja>l, Mahmu>d. *al-H{adith al-Nabawi> Fi> al-Nah}w al-Arabi> Dira>sah Mustafi>dah Lizda>hirah al-Istihha>d bi al-H{adith fi> al-Nah}wi al-Arabi> wa Dira>sah Nah}waiyah Li al-Aha>di>ht al-Wa>ridati fi> Akthar Shuru>h Alfiyah ibn Ma>lik*. Riyad: Adwa>'u al-Salaf, 1998.

Fabb, Nigel. And Halles, Morris. *Meter in Poetry A New Theory*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Frolov*,* Dmitry. *Classical Arabic Verse: History and Theory of 'Arūḍ*. Leiden: Brill, 1999.

Fa>ris, Ahmad ibn. *al-S}a>h}ib fi> Fiqh al-Lugha wa Sunan al-Arab fi> Kala>miha>*. Kairo: Da>r al-Kutub al-Ilmiah, 1985.

Hija>zy, Mahmud Fahmi. *Madkhal 'Ilm al-Lughah Ta>rikhi> Muqa>ran fi > Dau'i al-Tura>th wa al-Lughah al-Sa>miyyah*. Kuwait: Da>r Quba, n. d.

Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago, 1999.

al-Hasyimi, Ahmad. *Sejarah Kebudayaan Islam*, terj, *al-H{ad}a>rah al-Islamiyah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Husain, Muhammad al-Hadar. *al-Qiya>s fi> al-Lughah al-Arabiyah*. Kairo: Matba'a al-Salafiyah, 1999.

al-Hasan al-Zubaidi>, Abu> Bakar Muhammad. *Tabaqa>t al-Nah}wiyi>n wa al-Lughawiyi>n*. Mesir: Da>r al-Ma'a>rif, t.t.

Hassa>n, Tamma>m. *al-Us{u>l Dira>sah Ibisti>mu>lu>jiah lil Fikri al-Lughawi> inda al-Araby al-Nah}w Fiqh al-Lugha al-Bala>gha*. Kairo: A<'la>m al-Kutub, 2000.

------------------------. *Maqala>t fi> al-Lughah wa al-A<dab*. Kairo: A<'la>m al-Kutub, 2006.

Hitti, Philif K. *Historis of the Arabs*, terj. Jakarta: Serambih, 2006.

al-H{adithi, kha>dijatu. *Si>bawayh H{aya>tuhu wa Kita>buhu*. Irak: Dar al-Tsaqa>fah, 1985.

--------------------------. *Mauqif al-N{uh}at> Min al-Ihtija>j bi al-H{adi>th al-Shari>fah*. Jumhu>r al-Ira>qiyah: Da>r al-Rasyi>d, 1981.

--------------------------. *al-Sha>hid wa Us{u>l al-Nah}w fi> Kita>b Si>bawayh*. Kuwait: Ja>miah al-Kuwait, 2009.

al-Hasan al-Zubaidi>, Abu> Bakar Muhammad.*Tabaqa>t al-Nah}wiyi>n wa al-Lughawiyi>n*. Mesir: Da>r al-Ma'a>rif, t.t.

Hasani>n, Afa>f Muhammad. *Fi> Adilati al-Nah}w*. Kairo: Maktabah al-Aka>dimi, 1996.

Hasan Jabal, Muhammad Hasan. *al-Ihtija>j bi al-Shi'r fi al-Lughah: al-Wa>'qi wa Dala>latuhu*. Kairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1999.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155

Hamzah, Muhammad Fauzi, *Sharh} al-Muallaqa>t al-Sab’ah lil Ala>mah al-Zauni>*. Kairo: Maktabah al-A<da>b, 2006.

al-Hashab, Ibrahi>m Ali. *Fi> Muh}i>t al-Naqd*. Riya>d: al-Ida>rah al-Ammah al-Mamlakah al-Suu>diyah, 1987.

Humphreys, R. Stephen. *Mu‘awiya ibn Abi Sufyan From Arabia to Empire*. England: Oxford, 2006.

Ha>ru>n, Abdus Sala>m Muhammad. *Muqaddimah al-Kita>b Li Si>bawayh*. Kairo: Maktab al-Khana>ji>, 1977.

al-Ha>shimi>, Al-Sayyid Ahmad. *Mi>za>n al-Dhahab Fi> Sina>’ati al-Shi‘r al-Arab*. Kairo: Maktabah ibn Atiyah, 2006.

Husain, Toha. *Fi> al-Ada>b al-Ja>hili>*. Kairo: Fa>ru>q, 1933.

al-Hassan al-Zubaidi, Abu> Bakar Muhammad bin. *Tabaqa>t al-Nah}wiyi>n wa al-Lughawiyi>n*. Kairo: Da>r al-Ma’a>rif, d.n.

Hamid, H.M. Abdul. *Konstruksi Nahu dalam Konteks Politik Perdebatan Madarasah Bas}rah dan Kufah*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2011.

Hisya>m, Ibn. *Mughni> al-Labi>b an Kutub al-A<<<<rib*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.

Ibn Hisya>m, *Shaza>r al-Dhahab fi> Dira>sah Bala>ghah al-Qur’a>n,*

Ibn Yusu>f al-Qatfi>, Abu> al-Hasan Ali. *Inba>h al-Rawa>ti ‘Ala> Anba>’i al-Nuh}a>t*. Kairo: Da>r al-Kutub al-Misriyah, 1989.

I<ed, Muhammad. *al-Istihha>d wa al-Ihtija>j bi al-Lughah.* Kairo: A<’lam al-Kutub, 1988.

Isma>’i>l, Bukhari. *Shahi>h Bukhari*. Beiru>t: Da>r al-Fikr, 2006.

Jinni>, Uthma>n ibn *al-Khas}a>is}*. Kairo: Da>r al-Kutub, 1989.

Jayyusi, Salma Khadra. *Arabic Poetry in the Post-Classical Age*. New York: Cambridge University Press, 2008.

al-Jamhi>, Muhammad ibn Sala>m. *Tabaqa>t Fuh}u>l al-Shu‘ara>’i*. Riya>d: Ja>miah Muhammad ibn Suu>d al-Isla>miyyah, tt.

Kinberg, Naphtali. *Studies in the Linguistic Structure of Classical Arabic*. Leiden: Brill, 2000.

Kamil, Sukron. *Teori Kritik Sastra Arab Klasik dan Modern*. Jakarta: Rajawali Press, 2009.

Kojin, Muhammad. *Kritik Mubarrad terhadap Nahu Si>bawayh*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2009.

al-Khalidy, Sarah Abdallah. *The Influence of Speech Context on Syntactic Relations in Sībawayhi’s Kitāb with Comparative Study of Arabic Grammatical Tradition and Modern Linguistic Methods*. Beiru>t: American University of Beirut, 2006.

DOI: https://doi.org/10.15548/diwan.v10i20.155